3 1761 08149985 7

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE-RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION DE MM. DANDIRAN,
prof. de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET J.-F. ASTIÉ
prof. de philosophie à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud,

ET D'UN COMITÉ COMPOSÉ DE MM.
AMIEL, prof. de philos., P. VAUCHER, prof. d'hist.,
BOUVIER, CHASTEL, OLTRAMARE, F. RAMBERT, H. VUILLEUMIER,
professeurs de théologie,
et THÉOD. CLAPARÈDE, pasteur.

La vérité sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Septième année.

LAUSANNE
GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

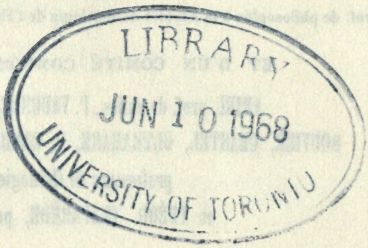
1874

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

BR
3
R4
année 7



Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LE CHEMIN DE LA VÉRITÉ

OU

LA MÉTHODE DE LA SCIENCE ET LA MÉTHODE DE LA FOI

PAR

HENRI BROCHER

I

Pour arriver à la vérité, en particulier à la vérité morale, on suit deux voies, celle de l'induction et celle de la déduction. La déduction part de prémisses données ; elle en tire les conséquences au moyen du syllogisme, mais elle ne peut rien faire ni sans prémisses, ni avec des prémisses fausses. Aussi n'est-elle qu'un moyen dérivé et secondaire de connaître ; elle porte le cachet de la scolastique. Combinant des vérités déjà admises pour en construire de plus complètes, elle suffit aux hommes qui n'usent de leur liberté de penser que dans des limites tracées par une autorité. Mais elle est impuissante à nous procurer les éléments premiers de la connaissance, et ne saurait, par cette raison, satisfaire les esprits indépendants. Ces diverses considérations nous autorisent à laisser de côté pour le moment la déduction, dont la théorie d'ailleurs a été souvent exposée et se trouve assez généralement connue.

Tournons-nous du côté de l'induction, qui seule peut poser les premières assises de l'édifice scientifique. Son procédé consiste à s'appuyer sur les faits ou phénomènes que nous révèlent les sens pour nous élever de là aux principes généraux, connus sous les noms de causes, de forces, de lois, etc. L'esprit ne trouvant pas les lois dans les révélations des sens, est obligé de

les ajouter de son propre fonds, de les imaginer, de les supposer. Le rôle de l'observation consiste à dénoncer les lois fausses, ce qui permet de les élaguer et de les remplacer par d'autres. Nous allons voir que le problème de la vérité ressemble à certains égards à celui de la liberté. Pour tous deux, la solution se trouve dans une sélection résultant de la coopération de deux facteurs, dont l'un produit, tandis que l'autre épure en détruisant. Les lois sont formulées par l'imagination, contrôlées et choisies par l'observation. Nous n'avons aucune raison d'en révoquer en doute la justesse, aussi longtemps qu'elles expliquent tous les faits révélés par l'observation. Quand cette condition n'est pas remplie, quand il y a contradiction entre la réalité et les conséquences des lois supposées, c'est une preuve que les lois sont défectueuses, et qu'il faut les réformer, peut-être même les rejeter et les remplacer par d'autres. Si la présence de la contradiction est une preuve d'erreur, il n'en faut pas conclure que l'absence de contradiction soit une preuve de vérité ; il peut se faire, en effet, qu'il y ait des contradictions qui nous échappent. Seulement, comme d'une part nous avons besoin de lois qui nous expliquent le monde ; que d'autre part rien ne nous dit que les lois supposées doivent être rectifiées ni dans quel sens elles doivent l'être, nous tenons ces lois pour vraies; mais nous le faisons uniquement à titre provisoire, jusqu'à preuve du contraire, jusqu'à ce que des faits nouveaux, des observations plus complètes nous les fassent rejeter à leur tour. Il résulte donc du fait que nous avons dans la contradiction un critère de l'erreur, tandis que nous n'avons pas de critère de la vérité, que nous ne pouvons que nous rapprocher graduellement de cette dernière, sans pouvoir jamais nous vanter de la posséder tout entière. En d'autres termes, l'erreur se prouve ; la vérité ne peut que se présumer.

Telle est, rapidement ébauchée, la méthode généralement suivie, souvent sans qu'on s'en rende bien compte, pour rechercher la vérité. Cette méthode est-elle bonne? sommes-nous fondés à l'employer? ne peut-on pas lui faire certains reproches? Telles sont les questions auxquelles je vais essayer de répondre.

II

Nous avons distingué dans l'induction deux opérations fondamentales : l'observation des faits et la supposition des lois. Les faits sont révélés par les sens, les lois formulées par l'imagination. Cette dernière s'égarant souvent, nous en rectifions les créations à l'aide des données des sens. Qu'est-ce qui nous autorise à nous adresser à une faculté comme l'imagination, que nous savons nous tromper ? qui nous dit que les sens ne nous induisent pas eux-mêmes en erreur ? Nous allons examiner d'abord cette dernière question ; nous serons conduits chemin faisant à la solution de la première.

L'induction, avons-nous dit, débute par l'observation des faits particuliers pour s'élever aux principes généraux. On a souvent cru pouvoir déduire de là l'opposition que voici : la déduction, a-t-on dit, part du sujet, de prémisses admises par lui et dont elle ne recherche pas l'origine ; l'induction au contraire part de l'objet à connaître. Mais cette distinction n'est pas exacte. Un examen attentif montre que l'induction part aussi du sujet ; on ne peut partir que de là où l'on est. Seulement, l'induction ne se contente pas, comme la déduction, du sujet et de ce qui s'y trouve ; elle cherche un point d'appui, un aliment hors d'elle-même. C'est la présence ou l'absence de ce commerce extérieur qui distingue les deux méthodes.

Dans l'observation, par laquelle le sujet prélude à l'induction et dont l'expérience est une des formes, le sujet est actif d'abord et passif ensuite. Il va au devant de l'objet afin d'en subir l'influence. L'observation renferme une action, par conséquent un mobile. Il en résulte que la donnée des sens, en d'autres termes la révélation du monde extérieur, au moment où le sujet en prend possession, n'est plus à l'état pur ; elle s'est déjà commise avec un mobile, moyen indispensable de cette prise de possession, et qui est comme tout moyen tout à la fois une aide et une entrave : une aide en ce qu'il nous permet de nous emparer de la donnée des sens, laquelle sans lui glisserait sur nous et n'y laisserait pas de trace suffisante, peut-

être même pas de trace du tout; une entrave en ce que, pour s'emparer de cette donnée, il doit s'amalgamer avec elle, et par conséquent la dénaturer en partie. C'est être le jouet d'une illusion que de prétendre faire de l'induction dégagée de tout élément subjectif; cet élément est là, sinon avant la donnée du sens, au moins avant la prise de possession de cette donnée sous la forme de ce mobile dont nous avons montré la nécessité.

Une fois la présence de cet élément subjectif constatée, voyons quelle en est la nature, quels en seront les effets. Cet élément subjectif est un mobile, en d'autres termes un besoin. C'est le besoin que nous avons de connaître qui nous donne la force de surmonter les obstacles que nous allons rencontrer. Le besoin jouant un rôle capital dans les procédés scientifiques, il est bon de nous y arrêter quelque temps. Il se présente sous sa forme la plus accusée, la plus simple, la première qu'on doive étudier, dans les recherches faites dans un but d'application. J'étudie les propriétés de la vapeur et de l'électricité en vue de les utiliser dans l'industrie, les lois d'un pays afin de gagner des procès. Dans ces cas, la vérité n'est pour moi qu'un moyen d'obtenir autre chose; je la recherche en raison de son utilité. Cette utilité n'est pas toujours aussi manifeste, mais je crois pouvoir dire qu'elle existe toujours, sous des formes et à des degrés très divers, il est vrai. Ce qu'on appelle la science désintéressée, par exemple, cherche sans savoir d'avance quel parti on pourra tirer de ses découvertes; mais elle espère que l'application se montrera plus tard, et qu'il est toujours bon de chercher en attendant. Nous pouvons aller plus loin encore, supposer quelqu'un qui, sachant par impossible que ses découvertes ne serviront jamais à rien, n'en continuerait pas moins à chercher, pour le plaisir de chercher et de contempler la vérité. Si nous mentionnons ce mobile de pure curiosité, c'est pour être complet; car il n'a qu'une importance très secondaire, en raison soit de sa rareté, soit surtout de son peu d'énergie. S'il se fût trouvé seul, la science n'eût jamais pris le développement que nous lui voyons. Le mobile de simple curiosité est anormal et secondaire; il ne faudrait pas nous étonner si le caractère utilitaire que nous constatons faci-

lement ailleurs s'y trouvait étiolé. Est-ce à dire pourtant qu'il ne s'y trouve pas du tout? Non, la propriété que possède la vérité de satisfaire notre besoin de contemplation est aussi une utilité, embryonnaire si l'on veut.

Si nous cherchons à connaître, c'est afin d'avoir la force de la vérité pour nous; nous poursuivons la vérité parce qu'elle est utile, ou, si on le préfère, parce qu'elle est bonne. La considération du bien est antérieure à celle du vrai dans la méthode scientifique. Cette circonstance, généralement peu comprise, n'en est pas moins très importante en raison de ses conséquences.

La recherche du vrai est un des épisodes de la poursuite du bien, laquelle constitue le fond de notre existence. La connaissance est le moyen employé pour atteindre un but plus élevé; mais elle peut aussi être considérée comme un but, que l'on poursuit à l'aide d'autres moyens. Ce sont ces moyens dont nous allons nous occuper maintenant.

Un d'eux consiste à recueillir les faits qui nous sont révélés par les données des sens. Mais sommes-nous fondés à prendre ces données pour bonnes? Les sens ne nous font-ils pas illusion?

La raison du crédit accordé aux sens a fait l'objet de nombreuses controverses, que nous devons nous borner à effleurer. On a dit entre autres que les sens ne pouvaient pas nous tromper, que les erreurs dont on les accuse se trouvent dans une adjonction faite à leurs données pour les interpréter, et non dans leurs données mêmes. Cette observation est juste; mais il n'en faut pas abuser. Les données de nos sens, nous l'avons vu, ne nous parviennent jamais pures; elles sont toujours dénaturées par un alliage étranger, sans lequel nous ne pourrions pas en prendre possession. Nous pouvons les rectifier sans doute; mais cette rectification, toujours incomplète du reste, exige un travail qu'on ne peut pas toujours faire, bien s'en faut. S'il est vrai, à un certain point de vue, que les sens ne nous trompent jamais, à un autre point de vue ils nous trompent toujours, et nous devons nous mettre en garde contre leurs erreurs.

Les illusions des sens, a-t-on dit aussi, n'ont pas à nous

occuper, car le monde extérieur ne nous intéresse que dans la mesure de son influence sur nous. Le bonheur que nous devrions à un mirage, s'il n'est pas suivi de désillusionnement, a pour nous autant de valeur que celui qui aurait sa source dans la réalité. Ce point de vue, qui met en évidence l'importance pratique de la science, ne doit pas non plus être invoqué ici. Nous n'avons en effet pas à nous occuper des erreurs que rien absolument ne peut nous faire soupçonner. Mais il en est d'autres qui aboutissent à des contradictions. Le lac illusoire peut réjouir notre vue autant qu'un lac réel, mais il n'étanchera pas notre soif; il y aura dans les indications de nos sens des contradictions auxquelles n'aurait pas donné lieu un lac réel. Ce sont ces contraditions des sens qui nous obligent à nous garder des erreurs dont elles découlent.

Nous savons que nos sens se contredisent et par conséquent nous trompent; et cependant nous leur accordons confiance tant que nous ne constatons pas de contradiction. Comment cela se fait-il? Qu'est-ce qui motive cette confiance? Nous touchons un des points les plus délicats de la méthode scientifique. Je ne pense pas qu'on puisse justifier le crédit accordé aux sens par aucune démonstration rigoureuse. La seule raison que nous en puissions donner me paraît être le besoin que nous en avons. Nous nous trouvons entre deux alternatives : accorder notre confiance, dans une certaine mesure au moins, ou la refuser complétement. En la refusant, nous restons, relativement au monde extérieur, dans une nuit absolue ; nous n'avons aucun moyen de reconnaître notre chemin. En l'accordant, au contraire, nous nous procurons un guide qui n'est pas infaillible sans doute, mais qui nous donne des directions relativement exactes et toujours utiles, un guide dont les renseignements, du reste, se rectifient les uns par les autres. Bref, il y a tout avantage à opter en faveur de la confiance, et c'est pour cela que nous nous décidons dans ce sens. Nous sommes donc déterminés par des arguments tout pratiques. Nous ne pouvons pas nous assurer de ce qui est vrai ; car si nous pouvons contrôler les données des sens les unes par les autres, nous n'avons aucun moyen de les contrôler dans leur ensemble, de

nous assurer qu'elles ne nous trompent pas toutes à la fois. Ne sachant où est le vrai, nous cherchons où est l'utile.

On élèvera bien des objections contre ce point de vue. Il lui faudra du temps pour se faire accepter. Il est de ceux qui froissent l'amour-propre, et auxquels certains esprits au moins ont besoin de s'habituer. Il nous répugne de mêler ainsi dès le premier pas des considérations d'utilité à celles de vérité et de débuter par un expédient. Nous sommes inquiets de voir sur quelle base fragile reposent les vérités auxquelles nous avons donné notre confiance. Nous sommes humiliés de l'insuffisance de nos facultés et des détours que nous devons faire pour atteindre la vérité. Aussi ne faut-il pas s'étonner si bien des gens cherchent à donner le change à eux-mêmes et aux autres sur le véritable état des questions. Mais ces diverses considérations, à l'influence desquelles nous ne pouvons pas nous soustraire absolument, ne doivent pas nous arrêter. Ceux qui ne veulent pas se faire illusion finiront par reconnaître que les choses se passent comme nous les avons exposées, et qu'elles ne peuvent pas se passer autrement. Nous nous convaincrons chaque jour davantage que dans tous les domaines de la science, lorsqu'on cherche à mettre au jour le fond des questions, il arrive un moment où les véritables démonstrations font défaut, et où il faut recourir aux arguments pratiques. Les procédés dans lesquels cela a lieu, dans lesquels on supplée de la sorte à la démonstration par le crédit accordé à une opinion désirable, constituent ce que j'appelle la méthode de la foi, par opposition à la méthode de la science. Ces procédés en effet ne sont pas toujours à leur place ; s'il est des cas dans lesquels on est forcé de les employer, il en est d'autres dans lesquels on ne doit pas se le permettre : ces derniers seulement sont toujours des questions secondaires. On peut considérer le domaine de la foi comme un premier étage, bâti sur un certain plan, avec certains matériaux ; et le domaine de la science comme un second étage, élevé sur le premier, mais avec d'autres matériaux et suivant un plan différent. Des exemples feront comprendre la distinction et son importance.

J'étudie la chimie pour l'utiliser dans l'industrie. Durant l'é-

tude, la tentation me vient naturellement de me représenter les lois de la chimie telles que j'aimerais qu'elles fussent, pour la commodité de mes études ou de mon industrie. Si je cède à cette tentation, si je me représente les lois de la chimie telles qu'elles me conviennent et non pas telles qu'elles sont et que je dirige mes opérations en conséquence, mes opérations échoueront.

Je veux connaître l'histoire de mon pays, pour savoir dans quel sens il faut en diriger la politique. Le patriotisme interviendra, et cherchera à faire voir les choses en beau. Si je cède à ce sentiment, légitime et honorable pourtant, je me ferai des illusions; je ne verrai pas les défauts nationaux, qu'il importerait précisément de connaître pour y remédier, et mes combinaisons ne se réaliseront pas. La considération de ce qui me semblerait bon, introduite ici m'éloigne de mon but, tandis qu'ailleurs elle était nécessaire. Tant qu'il s'agissait de savoir si nos sens méritent confiance, si les monuments du passé peuvent nous renseigner sur l'histoire, entre autres sur le caractère de mon peuple, la considération de l'utile, du désirable devait être invoquée. Nous avons vu que sans elle nous n'arriverions pas à connaître ni par conséquent à nous assurer le secours de la force des choses. D'autre part, si je veux m'assurer ce secours, il faut que je me représente les choses telles qu'elles sont et non telles qu'il me semblerait bon qu'elles fussent. Je me trouve donc entre deux tendances qui s'excluent l'une l'autre. Mais la première, celle qui me pousse à me représenter les choses telles qu'elles sont, étant le but que je me propose dans la recherche de la vérité, l'autre qui n'est qu'un accident doit lui être sacrifiée.

Après avoir laissé libre cours à des considérations d'utilité et d'intérêt qui se présentaient en première ligne, après les avoir même encouragées, nous imposerons silence à celles qui se présentent en seconde ligne. Il n'y a pas de science sans renoncement à ce qu'on voudrait se représenter, en d'autres termes sans désintéressement. Celui-ci est indispensable pour arriver au vrai comme pour arriver au bien ; seulement, dans le domaine de la science comme dans celui de la morale, il n'est

que relatif et secondaire. Le fondement ne peut pas être désintéressé ; l'édifice que nous construisons dessus devra l'être dans la mesure indiquée.

Une fois admis que dans la méthode scientifique il y a une partie qui doit, et une partie qui ne peut pas être désintéressée, il nous reste à déterminer les limites des deux systèmes et à développer les diverses conséquences qui en découlent.

III

Nous avons admis, fondés sur des arguments pratiques, que les données des sens méritent notre confiance, aussi longtemps qu'elles ne renferment pas de contradiction. Nous avons obtenu de la sorte une première base, un premier axiome, qui sans doute est un postulat de la pratique, et non pas un résultat de la science. Nous allons maintenant partir de là pour nous élever plus haut ; après avoir établi la valeur des données des sens en général, nous allons recueillir ces diverses données pour en tirer les conséquences. Dans cette sphère secondaire de la connaissance, nous nous rapprochons de la déduction, secondaire également. La foi dans les sens va jouer un peu le rôle d'une prémisse de syllogisme. Mais une seule prémisse ne peut nous suffire. Cherchons les autres.

Nous avons vu que les données des sens nous servent à nous élever à la conception des causes, des lois. Les données des sens cependant ne nous révèlent que des phénomènes, des effets. Leur rôle dans les questions de cause est tout négatif ; il consiste à signaler les causes fausses, et à nous permettre de les élaguer pour les remplacer par d'autres. Si les données des sens ne sont pas la source où nous trouvons nos idées de cause, quelle est cette source ? Ce ne peut être que l'unique élément antérieur et extérieur à ces données que nous ayons réussi à constater : le mobile, le besoin. Nous avons besoin de connaître, et pour connaître nous avons besoin de ramener la variété des phénomènes à un petit nombre de causes, simples et permanentes. De telles causes existent-elles ? Ici comme dans la question du crédit accordé aux sens, je ne pense pas

qu'il soit possible de fournir de véritable preuve ni pour l'affirmative ni pour la négative. Ici encore, nous nous voyons réduits à l'argument pratique ; nous avons besoin de la notion de cause, nous ne pouvons pas la démontrer, nous la supposons. La notion de cause est une seconde prémisse ; elle aussi est non pas un résultat scientifique, mais un postulat pratique, un article de foi.

Après avoir admis qu'il y a des causes, il nous reste à chercher *quelles sont* ces causes. Les données des sens ne peuvent encore nous faire ici aucune proposition ; nous sommes forcés de recourir de nouveau à la supposition de ce qu'on ne peut pas démontrer. Mais sur la question de la nature des causes, nous ne sommes pas aussi dénués de secours que pour la question de leur existence. On peut se représenter les causes de bien des manières ; nous serons naturellement poussés à nous les représenter telles qu'il nous semblerait bon qu'elles fussent, et nous ne pouvons pas ne pas nous laisser guider en partie par ce sentiment. Nous sommes forcés de lui laisser prendre l'initiative ; mais nous ne sommes pas tenus d'accepter tout ce qu'il nous propose. Nous avons besoin de causes qui nous expliquent les phénomènes ; celles qui ne rempliraient pas cette condition ne pourraient nous servir. Or il pourra se faire, et il arrive en effet très souvent, que les causes qui nous semblent bonnes, celles qui se présentent les premières à notre esprit, n'expliquent pas les phénomènes. Nous nous trouvons donc encore une fois entre deux tendances inconciliables ; il faudra sacrifier celle qui est accidentelle à celle qui est l'essence, le but de nos recherches. Nous rejetterons toutes les causes qui n'expliquent pas tous les phénomènes, pour ne nous arrêter que lorsque nous en aurons trouvé une qui les explique, dût-elle même ne pas nous convenir à d'autres égards. Pour mieux satisfaire l'intérêt que nous avons de nous rendre compte du monde extérieur, nous imposons silence aux autres intérêts qui pourraient nous détourner de ce but. Ici encore, par conséquent, il y a désintéressement relatif, mais non pas désintéressement absolu.

La ressemblance entre la méthode qui conduit au vrai et celle

qui conduit au bien s'accentue toujours plus. Dans l'une comme dans l'autre, nous avons une sélection opérée au moyen de deux facteurs, dont l'un propose et l'autre récuse. La foi est positive, comme le mobile naturel; la science est négative comme la volonté. La science ne peut pas plus se passer de la foi que la volonté du mobile naturel; mais la foi doit être perfectionnée par la science, comme les mobiles naturels doivent être épurés par la volonté. La foi va chercher ses données dans le sujet, et dans ce qu'il y a de plus subjectif en lui, dans le besoin; la science emprunte les siennes au monde extérieur. Le besoin, qui est un élément primitif, voire même égoïste et animal de notre nature, s'introduit partout, parce qu'il est la base indispensable de tout. Mais il souille tout de son contact. Il se mêle en particulier à toutes les données des sens, à tous les résultats de la science, pour leur imprimer un cachet personnel et intéressé. En elles-mêmes, et si on pouvait les obtenir à l'état pur, les révélations du monde extérieur seraient infaillibles; mais il faut qu'elles se mélangent avec le besoin pour que nous puissions nous les approprier. Quand on considère cette marche des choses, il est difficile de ne pas se rappeler cette parole de l'Evangile, susceptible assurément de plus d'une interprétation: Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui souille l'homme, mais ce qui sort de lui. Que celui qui a des oreilles pour ouïr, entende!

IV

La méthode de la foi, qui repose sur le besoin, est tout à la fois indispensable et défectueuse; ses assertions doivent être rectifiées par la méthode de la science, supérieure en ce sens, mais inférieure en ce qu'elle ne pourrait rien si elle était livrée à elle seule. La foi seule affirme, mais elle ne le fait jamais qu'à titre provisoire; le contrôle de la science, toujours imparfait de son côté, se borne à signaler les erreurs; mais de ce qu'il n'en a pas signalé jusqu'à ce jour, il n'en résulte pas qu'il n'en signalera pas demain. Or comme la marche des choses amène chaque jour de nouvelles expériences, de nouvelles

découvertes, il est dans l'essence des données de la foi de se transformer incessamment. Cette idée répugne à notre paresse et à notre orgueil; il nous est pénible de devoir remettre en question les principes sur lesquels nous fondons notre vie, et par lesquels nous justifions notre conduite ; il faut pourtant s'y faire. Comme notre existence physique, notre existence morale ne se conserve qu'en se renouvelant incessamment. Vouloir arrêter la transformation des croyances, c'est tuer la foi. Comme il ne dépend pas de nous de donner notre confiance à des assertions que l'expérience a stigmatisées, nous empêcherons, non pas les vieilles croyances de s'en aller, mais seulement les nouvelles de venir; et à moins de vouloir se tromper soi-même en fermant les yeux à l'évidence, ce qui est probablement le plus triste état d'esprit qu'on puisse imaginer, on verra sa foi s'en aller par lambeaux, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien. Pour alimenter ses croyances, il faut envisager froidement et accepter la disparition de ce qui doit s'en aller, pour travailler à le remplacer, ce qu'on ne peut pas faire tant qu'on s'obstine à maintenir. Si l'on ne détruit que ce qu'on remplace, on ne remplace que ce qui doit être détruit. Un poëte contemporain, Mme de Pressensé, a fort bien exprimé cette idée dans une strophe d'un morceau intitulé: *Pour vivre, il faut mourir :*

> Livrer les vérités que l'on crut éternelles
> Au temps qui les transforme ou les anéantit
> Et le voir sans se plaindre emporter d'un coup d'ailes
> Les croyances d'hier et celles d'aujourd'hui.

Sans doute, il est des croyances primitives dont le caractère est si bien établi qu'elles n'ont pour ainsi dire rien à craindre du temps ; de ce nombre sont le crédit accordé aux sens et l'idée de cause ; de ce nombre aussi est la liberté, sur laquelle nous reviendrons bientôt. Toutes ces notions sont nécessaires et impossibles à contrôler ; c'est ce qui les rend inébranlables. On peut les révoquer en doute, entasser les arguments destinés à les renverser ; mais on ne peut pas ne pas les pratiquer, et c'est l'essentiel.

On n'en peut pas dire autant de toutes les données de la foi,

qui sont en très grand nombre, et dans lesquelles rentrent par un certain côté, nous l'avons vu, toutes les prétendues affirmations de la science. Aussi doit-on laisser toujours le protocole ouvert sur ces données ; on a toujours le droit, pour éviter une conséquence qu'on n'avait pas prévue auparavant, de modifier les principes qu'on avait posés ; d'autant plus que les imperfections de la langue, la nécessité de se faire comprendre d'esprits qui ne peuvent ou ne veulent pas s'élever à une certaine hauteur, nous obligent presque toujours à employer des expressions approximatives et défectueuses. Les formules scientifiques sont destinées à être toujours précisées ; mais elles ne peuvent l'être qu'à la longue. Il est dans la nature même de l'esprit humain de devoir s'habituer petit à petit à la lumière, de ne pouvoir s'élever à des conceptions délicates et exactes qu'en passant par une série d'ébauches plus ou moins grossières ; d'où résulte que les idées ne se communiquent qu'en se dénaturant en partie.

Cette nécessité de tenir toujours le protocole ouvert, de remettre toujours en question bien des principes fondamentaux, de n'user par conséquent qu'avec beaucoup de réserves de la méthode inflexible de la déduction, cette nécessité indispensable aux progrès de la science, à l'alimentation des croyances, au développement de toute la vie morale par conséquent, n'est pourtant pas applicable partout. Elle est la vie de la théorie, elle serait la mort de la pratique. Aussi le monde des affaires a-t-il dû y renoncer. La procédure juridique, les délibérations parlementaires, ont dû se baser sur un principe tout opposé. Elles sont obligées d'en finir, et préfèrent une décision même défectueuse à une perpétuelle hésitation. La procédure primitive était un combat, où bien souvent c'était l'innocent qui était condamné ; mais cette solution valait mieux que rien, on mettait de la sorte un terme aux conflits. Le temps a atténué ce caractère de combat ; il ne le fera probablement jamais complétement disparaître, ni des tribunaux ni des assemblées parlementaires.

On est forcé d'établir certains points sur lesquels, dans la règle au moins, il ne doit pas être permis de revenir. On se

trouve dès lors en face, non pas de la vérité, mais de certaines conventions dont il s'agit de tirer le meilleur parti. On se meut dans un monde d'accommodements et d'expédients, où l'habileté se substitue forcément à la sincérité, les questions de personnes aux questions de principes. On combat *unguibus et rostro,* parce qu'elle vient d'un ennemi, la proposition qu'on soutiendrait de toutes ses forces si elle était faite par un ami. Il en résulte que l'homme politique et l'avocat sont essentiellement des hommes de parti, auxquels leur position même interdit l'impartialité. Leur manière de discuter diffère forcément du tout au tout de celle de la science, qui a le caractère d'un juge. Au lieu de la critique, qui cherche la vérité où qu'elle soit et qui se fait un point d'honneur de la reconnaître même chez ceux qu'elle condamne à d'autres égards, ils doivent employer la polémique dont le but est de découvrir les fautes des adversaires et de dissimuler les siennes propres. On peut le regretter ; il ne faut pas s'en indigner. Quand on est appelé à lutter tous les jours avec des adversaires dont le premier devoir est de défendre les intérêts qui leur sont confiés, chez qui la générosité serait le plus souvent de la perfidie, qui possèdent des caractères très inégaux, dont plusieurs ne se renfermeront pas dans les limites de leur devoir et emploieront tous les moyens, respectables ou non, pour atteindre leur but, on est bien forcé d'user de son côté de la plus grande circonspection ; il est presque impossible de ne pas employer pour se défendre les armes avec lesquelles on est attaqué ; on se laisse facilement entraîner à dépasser la limite, et bientôt l'habitude devient une seconde nature ; le sens moral prend un développement peu favorable à la recherche de la vérité. Tant qu'on veut des hommes de parti, il ne faut pas s'étonner s'ils sont ce qu'ils sont, ni leur demander l'impartialité. Seulement il ne faut pas les prendre ni leur permettre de se donner pour ce qu'ils ne sont pas. Des plaidoyers ne peuvent être que des plaidoyers, et le plus sûr critère du véritable esprit scientifique est probablement l'horreur de la polémique.

Nous nous sommes arrêtés à ces considérations pour faire comprendre que la pratique a souvent des exigences opposées

à celles de la théorie ; et comme les deux domaines ont souvent été confondus, on a transporté dans l'un ce qui n'aurait pas dû sortir de l'autre. Cette circonstance explique certaines particularités assez étranges, en particulier pourquoi les sciences morales ont eu plus que d'autres à lutter avec l'intolérance et la raideur de la scolastique tandis que par la nature délicate, en quelque sorte insaisissable de leur objet, elles auraient besoin de plus de liberté d'allures que les autres, et devraient pouvoir toujours revenir sur les premiers principes.

V

Lorsque nous entrons sur le terrain des sciences morales, nous nous trouvons en face de plusieurs difficultés considérables, inconnues aux sciences naturelles. L'esprit n'est pas la négation, mais le complément et le couronnement de la nature. Les sciences naturelles cherchent ce qui est, les sciences morales ce qui est bon ; or l'être bon suppose et renferme l'être. Les unes s'occupent de moyens et se demandent : Comment dois-je m'y prendre pour obtenir ce que je veux ? Les autres s'occupent de buts et de moyens, et cherchent en outre ce que nous devons vouloir pour obtenir ce que nous voulons. Elles nous enseignent à ne vouloir que ce qui est possible physiquement et moralement, et cela dépend des moyens à employer.

On peut considérer comme un moyen terme entre les deux domaines les sciences naturelles appliquées. Elles font intervenir la volonté humaine, mais elles s'en servent sans la discuter ; elles combinent les lois naturelles avec des activités humaines, qui modifient l'effet des lois, mais non pas les lois elles-mêmes. Les sciences morales au contraire prétendent modifier dans un certain sens les forces mêmes dont elles s'occupent ; elles sont appelées, non-seulement à tirer parti de ce qui est, mais à décider ce qui doit être. Elles doivent choisir entre plusieurs alternatives toutes possibles ; la considération du vrai ne peut dès lors plus être invoquée ; on est réduit à chercher où est le bien ; d'où résulte que les questions strictement morales sont des questions de foi plutôt que de science.

Il ne faudrait pas croire cependant que la science ne puisse être d'aucun secours pour leur solution ; elle peut bien au contraire rendre d'immenses services, mais ses données sont subordonnées à d'autres considérations. Le point de vue de l'utilité domine, non-seulement au premier degré, mais encore au second.

Pour choisir en connaissance de cause entre deux alternatives, il faudrait en prévoir toutes les conséquences; pour cela le secours de la science est nécessaire ; mais, une fois établi le tableau très compliqué des conséquences qui résulteront des choix faits, une seconde question surgit, sur laquelle la science ne peut pas nous éclairer : Des deux groupes de conséquences lequel présente le plus d'avantages ? Chacun répondra suivant ses goûts.

Nous sommes libres de teindre en jaune ou en bleu ; mais pour teindre en jaune, il faut du safran, pour teindre en bleu de l'indigo. L'ingrédient à employer pour obtenir une certaine couleur, et inversement la couleur que nous obtiendrons avec un certain ingrédient et un certain procédé, ne dépendent pas de nous.

Faut-il réglementer le taux de l'intérêt ou le laisser suivre son cours naturel ? Quelques personnes pensent, je n'examine pas si c'est à tort ou à raison, que le laisser aller a pour résultat une plus grande production totale, mais une moins bonne répartition de la richesse que la réglementation ; la détermination des résultats des deux systèmes est une question de science, de vrai ou de faux. Une fois ces résultats déterminés ainsi que leurs effets indirects quand il s'agira de choisir entre les deux voies, ce sera une question de bien ou de mal, de goût.

La vérité est une, mais tous les goûts sont dans la nature. Sur la question du meilleur procédé à employer pour obtenir un certain résultat, on finira par s'accorder, car il s'agit de vrai et de faux ; mais sur la question du plus avantageux de deux systèmes, de la plus belle de deux nuances, en un mot du meilleur de deux résultats, les opinions pourront différer à l'infini. Aussi, quand il s'agira d'établir une action commune entre plusieurs individus, aura-t-on beaucoup plus de peine à

s'entendre sur le but à poursuivre, que sur les moyens à employer pour atteindre le but une fois déterminé.

Les questions fondamentales sont des questions de bien et de mal ; celles où il s'agit de vrai sont toujours secondaires, concernent les voies et moyens et non pas les buts. C'est donc sur les points les plus importants qu'il est le plus difficile de s'entendre. Or, il faut s'entendre, sous peine de rendre impossible toute action commune et par conséquent toute société. Cette nécessité d'une entente sur les questions fondamentales, qui, nous l'avons vu, se trouvent être en même temps les questions de foi, cette impossibilité d'y arriver par la voie normale de la persuasion, ont fait naître certaines formes sociales qui, tout à la fois, se succèdent et coexistent; l'ancienne, en effet, se maintient pendant un certain temps au moins à côté de la nouvelle, après l'avénement de celle-ci. Ces formes sociales peuvent se ramener à trois types principaux que nous désignerons par les mots : le roi, la foi, la loi.

A l'origine des sociétés, un homme s'élève qui impose sa volonté par la force ; il y réussit facilement parce que les individus sont encore isolés, qu'ils n'ont pas appris à se réunir pour résister ; rapprochés par la nécessité d'obéir à un usurpateur, les hommes apprennent à comprendre à la fois l'utilité de l'union et les inconvénients de la contrainte ; ils cherchent à se procurer l'une en évitant l'autre, en d'autres termes, à donner pour base à la société le consentement. Or à cette époque de l'histoire, c'est dans les croyances communes, dans la loi religieuse que se trouve le consentement. Les rois ne disparaissent pas, mais ils se trouvent relégués au second rang, réduits à n'être plus que les instruments subordonnés de la conscience publique.

Un nouveau progrès est accompli ; mais le cours des choses ne permet pas de s'y arrêter. Les croyances communes sont faciles à constater tant que les hommes agissent encore sous l'influence de l'instinct, de l'habitude et de l'exemple. Mais vient un moment où chacun commence à réfléchir et à tout remettre en question. Ce nouvel état de choses, parfaitement légitime et louable au début, est susceptible de s'exagérer et

de se dénaturer comme tout ce qui est humain. Les positions se différencient, les intérêts particuliers se séparent et font perdre de vue les intérêts communs. Les doutes qu'on a naturellement sont augmentés par les théories contradictoires qu'on entend formuler. On se donne l'air de douter même de ce que l'on pratique. Bref, la confusion se met dans les esprits et se fait sentir dans la conduite. Pour sortir d'embarras, on essaiera de plusieurs moyens; on retombera peut-être dans l'autocratie, mais les inconvénients en sont trop évidents pour qu'on s'en contente. On recourra alors à un autre système, désigné, bien qu'improprement, sous le nom de théocratie, et qui consiste à rétablir l'unité de foi par la contrainte. On réserve alors à certaines personnes le droit exclusif de penser pour elles-mêmes et pour les autres. Malheureusement, tant que deux personnes penseront, ne fût-ce que successivement, il est impossible qu'elles ne pensent pas un peu différemment; alors l'unité est de nouveau détruite. On se voit donc obligé d'empêcher tout le monde de penser, de soumettre tout le monde à l'autorité de la tradition. Le clergé, qui jusque-là possédait le privilége de penser, est réduit au rôle d'interprète de la tradition. C'est alors le beau temps de la scolastique; on limite la raison à tirer les conséquences de principes qu'on lui impose, en lui interdisant de les vérifier. Un tel système dont les inconvénients sont connus, n'est heureusement pas complétement applicable. On peut empêcher la pensée de se manifester, en entraver par là le développement, mais on ne peut pas la tuer. Le temps, dans sa marche, révèle une foule de contradictions entre la doctrine officielle et la réalité. Quelques esprits, très rares d'abord, sont conduits par là à s'affranchir de l'autorité. Ils deviennent de plus en plus nombreux, d'autant plus que, la force de la vérité se trouvant en général de leur côté, ils prospèrent, pendant que ceux qui restent sous le joug déclinent.

L'unité d'action est encore une fois rompue; on sait toutefois qu'on ne peut pas s'en passer. On essaie alors de distinguer la religion et le droit, jusqu'ici confondus. Cette opération présente des difficultés; elle n'a réussi jusqu'ici qu'imparfaitement et elle ne réussira peut-être jamais d'une manière complète.

Nous nous trouvons en face de dispositions établies sous l'influence de l'instinct, dont l'application peut être l'objet de doutes, parce que le véritable sens en est obscur. La nécessité de mettre fin aux hésitations de la pratique oblige à élucider les questions de principe. Il faut savoir quel est le but de la loi, quels sont les obstacles que le législateur rencontre ou croit rencontrer dans la poursuite de ce but; alors seulement on comprendra sa pensée, on pourra l'interpréter, au besoin même la compléter. Sans doute, il peut arriver que deux explications différentes n'entraînent pas de différence d'application. S'il en était toujours ainsi on ne rechercherait pas l'esprit des lois. Mais quand bien même dans quatre-vingt dix-neuf cas l'effet pratique de deux interprétations restera le même, il pourra s'en présenter un centième pour lequel les choses se passeront autrement, pour lequel par conséquent les discussions théoriques sont indispensables à une saine pratique. Mais plus le droit se développe, se complique et se perfectionne, plus on apprend à distinguer; plus par conséquent prend d'importance la détermination de la raison des lois, de leur but et des obstacles qu'elles rencontrent; cette étude est indispensable, sinon peut-être à l'existence, au moins au développement du droit. Or ces buts que la loi se propose, ces obstacles souvent imaginaires devant lesquels elle s'arrête, ne peuvent être compris que de celui qui connaît les circonstances, en particulier les circonstances psychologiques du législateur. D'autre part, le véritable législateur est toujours le peuple; ce n'est pas le peuple qui formule et propose les lois, mais c'est lui qui leur donne le caractère de droit en les adoptant et les appliquant souvent malgré lui. Autrement, il ne peut être question de droit, mais seulement d'arbitraire. Enfin, les croyances relatives aux problèmes fondamentaux de la vie, et sur lesquelles repose en dernier ressort toute conduite publique et privée, peuvent être produites et perfectionnées par la philosophie; mais jusqu'ici du moins, c'est toujours la religion qui les a répandues dans le peuple, qui les a mises par conséquent à la base de la législation. Le droit ne peut pas être complétement indifférent à la religion; il en subira toujours plus ou moins l'influence.

On peut sans doute se contenter de l'observation des lois sans en demander l'approbation. Mais un fonctionnaire qui ne partage pas les croyances qui ont dicté la loi aura beaucoup de peine à en comprendre l'esprit, et sans parler de la compléter, à l'interpréter et l'appliquer comme il faut; on est en droit de se défier de lui. On le voit: la distinction des deux sphères, le passage de l'ère théocratique à l'ère politique, du règne de la foi à celui de la loi rencontre des difficultés. Il n'en reste pas moins vrai que c'est dans ce sens que nous marchons.

VI

Il est à désirer, disions-nous, que le protocole reste ouvert sur les questions de foi. Nous venons de voir les considérations qui s'opposent à un pareil état de choses. De ce que la conciliation de ces exigences opposées n'a jusqu'ici réussi que très imparfaitement, il ne résulte pas qu'elle ne puisse pas réussir à l'avenir, et que nous soyons dispensés d'en chercher les moyens. Je crois qu'il faudrait en premier lieu réduire au minimum les inconvénients qui découlent de la mise en question des croyances; et pour cela, il faudrait d'abord opérer le départ des articles de foi qu'il n'est pas possible de contester sérieusement et de ceux qui sont discutables. Dans la première catégorie, je mettrai d'abord les dogmes que les sciences naturelles elles-mêmes sont obligées d'admettre, la confiance qu'il faut accorder aux sens, et l'existence de causes. En mettant le pied sur le domaine des sciences morales, nous en voyons surgir un nouveau, la liberté; on peut, il est vrai, la considérer comme une cause particulière à ce domaine et absente de celui de la nature.

On nous demandera sur quoi nous nous fondons pour admettre la liberté, pour la placer même au nombre des articles de foi indiscutables. On comprend qu'ici, comme dans tous les problèmes fondamentaux, il ne peut être question d'arguments scientifiques, et qu'on est réduit aux considérations d'utilité.

Nous croyons à la liberté parce qu'elle est indispensable à

toute vie morale, à la théorie comme à la pratique; nous y croyons, parce qu'autrement nous n'agirions pas, nous nous bornerions à subir les influences extérieures. Nous la mettons au nombre des croyances incontestables, parce qu'il ne peut y avoir aucun doute sur les avantages qu'il y a à se décider en sa faveur plutôt que contre elle. La liberté, en effet, est ou n'est pas. Si elle n'est pas, nous ne pouvons ni poursuivre le bonheur, ni éviter la souffrance. Nos efforts ne nous servent de rien ; nos erreurs, et en particulier notre croyance à une liberté qui n'existerait pas ne sauraient nous nuire, d'autant moins qu'elles sont inévitables.

Si, au contraire, nous sommes libres, nous sommes responsables, nous pouvons contribuer à notre félicité et à notre misère. Il est de la plus haute importance de ne pas nous laisser aller à la dérive, en particulier de ne pas agir comme si la liberté n'existait pas.

Quant aux objections faites à cette croyance, elles ne sont pas de nature à nous arrêter. La plus grave se fonde sur l'incompatibilité qui existerait entre l'idée de liberté et celle de science, laquelle, dit-on, suppose la nécessité. Je répondrai que l'idée de cause nécessaire, qui joue un si grand rôle dans la science, n'est qu'un postulat pratique, admis en raison de son utilité pour la construction de la théorie, et qui repose par conséquent sur la même base que l'idée de liberté. Il n'y a pas de raison pour sacrifier celle-ci à celle-là; je dirai plus : il y a des raisons pour subordonner la nécessité à la liberté. Un être libre a sa cause en lui-même, un être soumis à la nécessité hors de lui-même. Nous l'avons dit déjà, la nécessité suppose la liberté, mais la réciproque n'est pas vraie. La nécessité scientifique n'est pas incompatible avec l'existence d'une cause première, en d'autres termes d'un Dieu libre qui serait le générateur des lois nécessaires.

Sans doute, l'intervention de la liberté fait perdre aux sciences morales quelque chose de leur rigueur : elle y introduit un élément qu'il n'est pas possible de calculer exactement. Mais nous avons vu que cet élément, quelque important qu'il soit, se meut dans des limites très étroites. La liberté hu-

maine se borne à arrêter le cours de certains mobiles pour faire place à d'autres. Lors même que les sciences morales ne peuvent pas toujours prévoir l'action de ce facteur, elles peuvent rendre de grands services en nous faisant connaître les mobiles sur lesquels s'exerce cette action. Cette utilité, bien que restreinte, suffit à justifier leur existence.

HENRI BROCHER.

DE LA CULPABILITÉ NATIVE

PAR

J.-F. ASTIÉ

Ce qui précède[1] aura suffisamment fait comprendre combien il importe de séparer la cause du christianisme authentique et primitif des formes qu'il a revêtues sous la main des docteurs: amis ou adversaires, sont souvent arrivés à le compromettre, quand ils ne l'ont pas exploité. Il est de mode aujourd'hui d'exiger de ceux qui renoncent aux orthodoxies du passé qu'ils veuillent bien à leur tour formuler un système de leur façon qui réponde aux exigences légitimes des contemporains. Nous n'avons rien à objecter, à condition toutefois qu'on se prête soi-même à rendre l'évolution possible. Comment peut-il être question de vous donner une dogmatique nouvelle alors que vous en êtes encore à douter de la convenance de renoncer aux anciennes? Nous serions en mesure de vous en présenter une toute rédigée, qu'elle demeurerait sans effet, nulle et non avenue. L'interprétant fatalement de votre point de vue inférieur, vous n'en saisiriez ni le sens, ni la portée. La dogmatique est en effet la forme scientifique que revêt la vie chrétienne; or complétement étrangers à cette manière nouvelle de sentir l'évangile, comment pourriez-vous goûter, comprendre ce qui en serait la systématisation, la forme scientifique? C'est donc en tout premier lieu à une étude approfondie de l'histoire des dogmes, comme préparation indispensable à la dogmatique, que doivent être conviés les hommes qui parmi nous prennent la théologie au sérieux.

[1] Voir l'article sur *La philosophie religieuse moderne et la dogmatique chrétienne*, dont celui-ci est la suite, *Revue de théologie*, juillet 1873.

« La dogmatique, dit Baur, est le système des dogmes résultant du développement historique antérieur et constituant, à un moment donné, le contenu de la foi chrétienne. La dogmatique est donc le résultat de l'histoire des dogmes, le sédiment en quelque sorte que le fleuve de l'histoire dépose dans son cours comme autant d'îlots représentant à un moment donné la vérité permanente, pour être plus tard dissous par la marche du fleuve et devenir à leur tour de l'histoire ancienne. En effet, chaque résultat définitif en apparence doit être à son tour le moment, l'ingrédient d'un développement nouveau. La dogmatique n'est donc qu'une partie de l'histoire des dogmes : elle s'en distingue en ce que le courant incessant qui constitue le fleuve de l'histoire des dogmes paraît, à la conscience subjective, s'être définitivement arrêté et qu'il a l'air de n'avoir coulé exclusivement que pour produire cette espèce de précipité définitif qu'on appelle la dogmatique d'une époque. La dogmatique, en vue de fixer son point de vue, ne peut s'empêcher de se placer dans le courant de l'histoire des dogmes. Mais si elle se plonge dans le courant, c'est en se livrant à d'incessants efforts en vue de l'arrêter, autant que possible, ou du moins pour arriver à la claire conscience de ce qu'il y a de persistant au milieu du changement, afin de dégager l'élément substantiel et permanent du sein de la conscience empirique qui varie sans cesse. Plus la dogmatique réussit à se faire une position à part, mieux elle remplit sa mission : se laisse-t-elle, au contraire, entraîner par le courant incessant de l'histoire des dogmes, elle est absorbée. Moins on admet dans une dogmatique de vérités généralement reçues, moins elle répond à sa notion. Les vérités généralement reçues faisant partie de la conscience religieuse d'une époque constituent donc la base de la dogmatique de cette époque. La mission de la dogmatique est par conséquent de sauvegarder et de défendre aussi longtemps que possible les convictions qui ont été une fois reconnues comme partie intégrante de la conscience religieuse et scientifique. La dogmatique ne pourrait maintenir sa position sans le sentiment qu'il y a pourtant quelque chose de permanent au milieu des variations et des changements incessants. L'histoire

des dogmes à son tour ne saurait demeurer tout à fait étrangère à ce sentiment. Toutefois, ce qui constitue décidément la position dépendante de la dogmatique, c'est qu'elle est forcée de reconnaître que tout ce qui dans un moment donné paraît permanent et persistant, n'est que temporaire et doit tôt ou tard être repris et dissous par le fleuve de l'histoire. Chose étrange! ce sentiment de lutter contre un fleuve irrésistible a été surtout éprouvé par le théologien qui, de nos jours, a réussi mieux qu'aucun autre à faire le départ entre l'élément permanent et l'élément variable, entre la dogmatique et l'histoire des dogmes. Les manuels de dogmatique du XVIIme siècle ne répondent plus à nos besoins; les nôtres vieilliront à leur tour; la dogmatique est condamnée à être périodiquement absorbée par l'histoire des dogmes. Voilà pourquoi la haute main appartient incontestablement à cette dernière. Ce qui fait encore ressortir la position dépendante de la dogmatique, c'est que, pour fixer ce qui est permanent et généralement admis par la conscience religieuse d'une époque, elle est obligée de s'orienter en se plaçant au point de vue de l'histoire des dogmes et parfois de faire assez avant invasion dans le domaine de l'histoire pour trouver un point ferme. La conscience du dogmaticien a l'histoire des dogmes pour base; celui-là seul qui a suivi tout le développement historique du dogme, qui a bien saisi les diverses phases de son évolution, celui-là seul peut faire le départ entre ce qu'il y a de relativement définitif et permanent pour une époque donnée et les éléments transitoires qui reparaissent périodiquement. »

Comme la dogmatique, l'histoire des dogmes devra commencer par celle de l'anthropologie. Pour justifier ce point de vue il n'est pas nécessaire d'en appeler au caractère éminemment subjectif de notre époque, aux lois de la connaissance qui veulent que l'homme commence à s'étudier lui-même avant d'apprendre à connaître Dieu et le monde[1]; contentons-nous de rappeler qu'un système ne dure qu'aussi longtemps qu'il

[1] Le vrai chemin dans la connaissance religieuse n'est pas de Dieu à l'homme, mais de l'homme à Dieu; c'est qu'avant de se connaître l'homme ne saurait connaître Dieu. VINET.

répond aux besoins de ceux qui l'adoptent, et que l'orthodoxie du passé doit céder le pas à l'hétérodoxie, dès que celle-ci se présente comme faisant droit à des vérités anciennes. Il suffira pour notre but de nous en tenir à la doctrine du péché qui est à la fois le centre de l'anthropologie et la base de la dogmatique.

I

Le travail de révision est des plus pressants; la doctrine courante sur le péché ne répond en effet ni aux enseignements de l'histoire, ni aux besoins de la conscience chrétienne. L'explication a été tellement bien confondue avec le fait que la réalité morale de celui-ci risque d'en être compromise. Les hommes appartenant aux tendances les plus opposées, matérialistes, philosophes soi-disant chrétiens, théologiens évangéliques, tous se sont à l'envi donné la main pour aboutir à un même résultat. Ce n'est plus dans le sens d'un pélagianisme superficiel et frivole qu'on verse de nos jours; on se sent irrésistiblement attiré vers un déterminisme outré qui atteint le même but par des voies différentes. A entendre les matérialistes du jour, le péché a cessé d'être un fait moral pour devenir un phénomène purement physiologique et nécessaire, dont ils se garderaient bien de contester la réalité; loin de marchander à Augustin et à nos réformateurs leurs plus fortes assertions contre la nature humaine, ils prendraient plutôt plaisir à les exagérer. Le péché n'est en effet qu'une première étape que la créature doit parcourir dans sa marche stérile de la pure et simple animalité au néant, dernier mot de l'épanouissement de l'intelligence dont l'homme donne un instant l'éblouissant spectacle.

La morale est aussi singulièrement désintéressée dans les explications que M. Secrétan nous propose de la nature humaine. Il professe bien toujours vouloir rendre compte d'un phénomène moral, mais les explications étant empruntées à l'ordre ontologique, métaphysique, cosmogonique même, on se sent transporté dans des régions où la morale n'a que

faire. Au fait ce n'est pas du péché que M. Secrétan se préoccupe, mais de la chute. Et quelle chute! De la chute de l'univers entier, de la chute de toute la créature intelligente, primitivement une, qui a entraîné dans sa ruine la création matérielle, et qui a réagi sur l'existence même de Dieu. M. Secrétan veut ni plus ni moins nous rendre compte du mal lui-même, dans l'acception la plus générale du terme, du mal physique et surtout du mal moral, qui serait le premier et la cause de l'autre.

En présence de ces difficiles problèmes qui relèvent de la philosophie plutôt que de la théologie, notre tâche se trouve singulièrement facilitée par une critique récente. Nous nous bornerons à résumer les objections que M. Renouvier a présentées du point de vue de la philosophie, nous réservant d'intervenir personnellement quand la théologie et le christianisme seront en cause.

On est tout heureux de voir un simple philosophe indépendant rappeler un chrétien spéculatif à des allures plus modestes et plus sages. En face de cette prétention à expliquer « l'introduction du mal dans le monde au sens absolu, » pag. 198, qui refusera son assentiment aux paroles suivantes de M. Renouvier: « Nous pensons que ce problème en bloc dépasse les forces de la science et de la spéculation même la plus aventurée, puisqu'il ne va pas à moins qu'à rendre compte du fait universel des existences inharmoniques[1]. »

On ne se sent pas moins d'accord avec le savant rédacteur de la *Critique philosophique* quand il maintient énergiquement la vieille distinction entre le mal physique et le mal moral, attendu que ce dernier, celui qui consiste dans un vice de volonté humaine, ou qui, à notre connaissance, peut y être ramené, est le seul dont la réelle investigation soit à notre portée. « Chacun se rend compte sans difficulté des tentations et des déviations du vouloir, des effets de la passion et de l'habitude, de la corruption du cœur, des conséquences de

[1] Toutes nos citations sur ce sujet sont empruntées à la *Critique philosophique*, N°s 31, 31, 43, année 1872.

l'intempérance et de l'injustice, des causes de la guerre et de toutes les dissensions des hommes, enfin des conditions (réalisables ou non, c'est une autre question) sous lesquelles il pourrait être porté remède à toutes ces sortes de maux. Au contraire, s'il s'agit de tout ce qui est compris sous l'étiquette du mal physique : l'existence de la douleur liée à la nature des organes, la destruction mutuelle des êtres comme moyen de développement pour eux, le désordre des phénomènes, en tant que les uns conformes et favorables, les autres opposés et nuisibles à chaque fin particulière qu'on veut se représenter, on est obligé de convenir et qu'on ne connaît rien de la source d'un tel état de choses et qu'on est dans la plus complète impuissance d'en imaginer un autre que celui-là ou de le modifier à quelque faible degré que ce soit. On voit que notre ignorance met entre les deux espèces de mal une immense différence. Chercher la cause première du mal moral, c'est chercher la cause première d'un ensemble de faits dont les causes particulières sont accessibles à notre expérience et directement révélées dans leur nature à notre conscience. Mais chercher la cause première du mal physique, c'est lancer l'hypothèse dans le pur inconnu et dans l'inabordable.»

En cette matière, il faut s'en tenir à constater une ignorance qui est liée à celle des origines premières. « On peut remarquer que l'explication et la justification du mal physique ne dépend pas en soi de ce que nous en savons, et qu'il n'est pas nécessaire que nous soyons informés des vraies conditions de la production du monde ; qu'il suffit pour la moralité de l'univers, et pour l'appui de la nôtre, que nous nous tenions pour assurés des fins de l'avenir (la réalité de la liberté, l'immortalité de la personne et l'existence d'une divinité, c'est-à-dire d'un règne des fins, d'un empire universel du bien) sans être en état de scruter les moyens du passé ; mais on peut également se sentir porté à croire que tout mal doit avoir une origine morale, et nous avouons y être personnellement fort enclin. Mais de là à l'affirmation d'une doctrine de l'origine et de l'histoire du mal universel, il y a singulièrement loin, car c'est se condamner à spéculer sans données. »

Ainsi parle le philosophe judicieux qui s'est donné pour mission de faire prévaloir en France le point de vue de Kant. Mais des réserves de ce genre ne sauraient convenir à M. Secrétan : ayant bu à longs traits aux sources de l'idéalisme, il ne saurait se tenir en deçà de l'absolu et de la science universelle. « Hors le libre arbitre des individus, il faut avouer que tout est fatal dans le monde, mais il faut comprendre que cette fatalité est celle d'un accident. Il faut comprendre le monde entier comme un accident, et l'on y parvient en élargissant son idée. Plus nous reculerons la chute universelle, plus nous en étendrons les effets à toutes les existences phénoménales dans l'ensemble de leurs rapports et de leurs aspects, mieux nous en expliquerons l'enchaînement apparent, et mieux nous défendrons des objections de la science expérimentale, cette haute doctrine de la liberté que la conscience réclame et qu'elle fonde. Le déterminisme s'impose à la pensée qui n'ose pas opposer le *veto* de la conscience morale aux inductions de l'expérience. Pour le combattre sérieusement, il faut lui faire sa part; il faut rendre compte de ce qui l'autorise. Le monde où nous vivons forme un tout solidaire, où la contradiction même est conséquente. » (*L'Histoire,* pag. 131, 132.)

Rien de plus juste que de donner au déterminisme ce qui lui revient, mais dans sa générosité M. Secrétan lui fait la part du lion. Comment pourra-t-il être question d'opposer le *veto* de la conscience morale aux inductions de l'expérience, alors qu'on aura débuté par sacrifier à l'idée de l'espèce cette *individualité sans laquelle la conscience morale ne se conçoit pas ?*

Nous reviendrons plus tard sur cet étrange résultat de la philosophie de M. Secrétan, qui la fait aboutir à son contraire. Pour le moment nous n'en sommes encore qu'à la chute, cause de tout le mal.

M. Secrétan part, comme d'un axiome, « de l'unité de la créature morale et par conséquent de tout l'univers. » Pesez bien ces mots-là. Ils signifient que dans les temps préhistoriques les hommes, les anges, et les démons, s'il y en a, et tous les êtres intelligents et moraux que l'univers peut contenir ne formaient qu'un seul et même être. Que si vous demandez le

pourquoi de cette étrange assertion, on fait appel à une logique plus étrange encore. Ainsi le veut l'unité de la volonté créatrice, dont tous les actes sont absolus. De sorte que Dieu dont l'absolue liberté est l'essence, est tenu d'avoir une volonté une et de poursuivre toujours un but absolu ! Nous avons vu déjà tout cela.

Ne vous avisez pas au moins de demander ce que peut avoir été cette créature une, comprenant tous les êtres intelligents ; renonçons à savoir si elle était consciente ou non; M. Secrétan se récuserait. Fidèle à sa méthode bien connue qui excelle à rendre compte de ce qui n'est pas clair par ce qui est plus obscur encore, il vous laisse le soin de vous tirer de l'explication ténébreuse dans laquelle il vous plonge sans miséricorde. « Nous sommes obligés, dit-il, d'accorder primitivement à la créature un certain degré de conscience d'elle-même, et de ses actes, car cela est impliqué dans l'idée de liberté; nous ne pouvons pas lui accorder, avant toute activité, une conscience pleine et parfaite, parce que l'activité réfléchie en suppose nécessairement une autre avant elle. »

A vous de faire disparaître si possible l'antinomie. C'est là tout ce que vous pouvez savoir sur le compte de cet être, un, primitif, antéhistorique, dont le morcellement nous a donné les hommes, les anges et les démons. M. Renouvier a déjà attiré l'attention sur les conséquences d'une pareille conception. « Mais c'est sortir, à notre avis, de la notion morale de la chute, que de placer cet événement ailleurs que dans la pleine conscience de l'acte ; c'est se rapprocher visiblement de la théorie qui fait sortir le monde de l'inconscient. Et pourtant M. Secrétan ne peut faire autrement, attendu que l'activité réfléchie, comme il l'a dit fort bien, suppose une autre activité avant elle. Nous en concluons, nous, non pas que la créature une et libre est *tombée* par le fait d'une volonté imparfaitement consciente, mais que le concept de la créature primitive avec de tels attributs est insoutenable. » Ce qui paraît le plus clair en tout ceci c'est que les choses se sont passées chez la créature intelligente exactement comme chez Dieu: le conscient sera né de l'inconscient, la chute sera procédée de l'état primi-

tif par une espèce d'épanouissement intérieur, analogue au pétillement du soufre.

Malgré ces difficultés nombreuses, il nous faudrait accepter l'explication de M. Secrétan comme la seule bonne, la seule propre à satisfaire les besoins de la conscience morale. Quant à la raison, elle ne peut rien comprendre à ces prétendues explications. « M. Secrétan est fort en peine, remarque M. Renouvier, on le conçoit, de définir et de nous faire tant soit peu comprendre cette unité créée à laquelle il s'attache. Avant l'exercice de la liberté, pas de nombre, selon lui, pas de distinctions; elles seraient arbitraires, c'est-à-dire impossibles. Aussi nous est-il impossible de nous figurer ce qu'était la créature au point de départ. Etait-elle une conscience, une force créée vague? L'idée que nous en avons n'est pas déterminée, pas plus que ne le sont exactement pour nous les possibilités ouvertes à son choix vis-à-vis de Dieu. (Pag. 53.) On ne saurait constater mieux, ce nous semble, que par un tel aveu la vanité de l'hypothèse et de toute la poursuite. Est-ce en effet la détermination de l'unité primitive, supposée réelle, qui est impossible, ou n'est-ce pas plutôt l'affirmation d'une telle unité qui doit être interdite en bonne méthode par la raison que nous ne pouvons point en aborder même l'idée? De quoi parlons-nous, et comment nous représenterons-nous la première épreuve de la liberté? Est-il donc indispensable que nous dogmatisions sur ce dont nous convenons n'avoir pas la définition? Si la créature primitive est une et libre, selon ce que j'entends par ces mots, elle est comme moi; je comprends alors, et c'est une personne individuelle que je comprends et que je distingue. Si au contraire la créature n'est pas comme moi, et s'il ne faut *pas de distinction, pas de nombre,* elle n'est pas ce que j'appelle libre et ce que j'appelle créature, et je ne sais ce qu'elle est, ni de quoi je parle. »

Est-il possible d'imaginer quelque chose de plus profondément ténébreux que cette crise qui, au sein d'un seul et même être, peut donner lieu « simultanément » en vertu d'un acte de demi-conscience et de demi-liberté à la production des anges, des démons, de la nature et de l'homme, ou peut-être,

plus exactement, de cette nature dont l'homme doit sortir? M. Secrétan peut bien nous dire que l'obscurité est convenable au sujet, et nous donner de bonnes raisons pour s'excuser de n'en savoir pas davantage. Mais nous pouvons lui répondre que ces raisons sont encore meilleures qu'il ne les estime lui-même, et que l'obscurité portée à un certain degré est un argument en faveur du criticisme qui juge insoluble la question de l'origine des êtres. »

Est-ce du moins tout? Avons-nous gravi la dernière sommité sur ces pics déserts et glacés où se complaît notre auteur? Pas encore. Ce gnosticisme impitoyable ne recule devant rien; tous les voiles se déchirent par enchantement: ce ne sont pas seulement les mystères du monde et de la nature qui deviennent transparents aux regards du philosophe, la divinité n'a plus de secret pour lui. Adoptant une des idées les plus fantastiques de Schelling, dans un des passages les plus obscurs de ses ouvrages, M. Secrétan va jusqu'à enseigner que la chute de la créature intelligente a eu pour effet rétroactif de troubler l'ordre des puissances dans l'existence divine elle-même. Il y a deux volontés en Dieu, mais jusqu'à la chute la distinction n'est qu'idéelle. Dans l'acte créateur, le Père et le Fils sont indissolublement unis. « Par l'effet de la chute, leur distinction devient séparation formelle; elle s'exalte même jusqu'à la contradiction. L'un veut désormais le mal de la créature, parce que la créature le veut elle-même et qu'il exige, lui, que la liberté de la créature ait son effet; l'autre veut le bien de la créature, parce que l'intention finale est son bien. » (Pag. 154.) C'est ainsi que M. Secrétan, qui se croit plus que personne un adversaire décidé du calvinisme, côtoie sans cesse les sentiers suivis par les représentants les plus exagérés de cette école. Si ceux-ci nous parlent de la nécessité d'avoir des élus et des réprouvés pour donner lieu à la manifestation des deux attributs divins opposés, la miséricorde et la justice, M. Secrétan, par suite de la chute de la créature intelligente, fait surgir deux volontés opposées en Dieu lui-même: l'une demandant que la créature reste libre et par conséquent qu'elle soit ce qu'elle veut être; l'autre exigeant que la créature soit sauvée,

c'est-à-dire qu'elle rentre dans l'amour de Dieu, qui est la réalité de sa liberté. — Toutes ces solutions et toutes ces conséquences, il faut les admettre sans marchander ; à quoi bon hésiter, et prétexter le manque d'intelligence et de clarté ? C'est là la tactique constante de M. Secrétan : il commence par jeter du discrédit sur toutes les solutions reçues dont il étale impitoyablement l'insuffisance ; si lorsque, arrivée à la sienne, votre critique mise en éveil se montre par trop difficultueuse, rien de plus aisé que de lui imposer silence. Que venez-vous parler d'obscurité, de manque d'intelligence ? A quoi bon marchander le mystère? Car enfin il faut une solution; l'insuffisance de toutes les autres étant démontrée , il ne vous reste plus qu'à vous incliner de la meilleure grâce du monde devant la mienne. Il suffit d'avoir aperçu le procédé pour devenir singulièrement défiant à l'endroit de cette critique philosophique, impitoyable pour les autres, débonnaire envers elle-même, lynx envers ses pareils, taupe envers soi-même, qui tient toujours en réserve pour la onzième heure la chausse-trape de l'incompréhensible et de l'inintelligible, rappelant à s'y tromper le *Credo quia absurdum* qu'on se plaît ordinairement à mettre sur le compte des théologiens.

Il est vraiment piquant de voir M. Renouvier, philosophe indépendant, repousser au nom du christianisme les explications compromettantes de M. Secrétan qui fait consister le principal mérite de sa philosophie dans la circonstance qu'elle est une apologie de l'Evangile. Comment un croyant non idéaliste refuserait-il son assentiment au rédacteur de la *Critique philosophique* quand il dit : « Selon nous, c'est gravement s'éloigner de l'esprit du christianisme, en tant qu'opposé aux doctrines orientales et alexandrines, que d'envisager le péché originel ailleurs que dans la propre histoire de l'homme » .... Partant du principe chrétien, embrassant avec ardeur le dogme du péché originel et le généralisant pour l'étendre à l'explication de l'univers, M. Secrétan se porte au delà des limites du christianisme, et non-seulement se trouve plus près de Porphyre et de Plotin que des pères de

l'église, mais encore arrive à montrer du penchant pour les hypothèses scientifiques modernes que l'on croit les plus hostiles à la religion. »

Cédant à un mouvement de générosité et peut-être aussi en vue de sauvegarder la liberté de ses allures, M Secrétan va jusqu'à mettre en cause le spiritualisme, après avoir compromis le christianisme qu'il se donne mission de défendre. « Acceptant ce fait (l'être intelligent sort du chaos des molécules diffuses) lorsqu'il sera prouvé, la philosophie en conclura que si l'esprit pouvait sortir tardivement des molécules, c'est que primitivement il circulait entre les molécules. Ce qui paraît le dernier, est en réalité le premier..... ce qui est en germe dans la nature subsiste idéalement dans la pensée. L'esprit n'arriverait pas en son temps si l'esprit n'était pas éternel. » (Pag. 187.)

M. Renouvier ajoute : « C'est trop concéder, croyons-nous, aux doctrines qui nient l'esprit, c'est abandonner trop facilement le champ des phénomènes, que d'accorder la possibilité d'établir, par une méthode exacte appliquée aux sciences expérimentales, le *fait* de la sortie de l'esprit du chaos des molécules diffuses. Non, *il n'appartient pas* à la science empirique d'établir cela, car dans aucune hypothèse, si favorable qu'on la fasse aux progrès de l'expérience et de l'induction, il ne sera possible *d'établir* un fait négatif qui serait nécessaire pour conclure : savoir qu'il n'existe nulle part et d'aucune manière, en dehors de la sphère qu'on pense avoir explorée, des agents intelligents et capables d'exercer dans cette sphère une action dont nous n'apercevons que les effets. Bien plus, l'induction vague et les croyances déterminées qui posent de tels agents conserveront toujours leur force, en présence de l'insurmontable irréductibilité logique des phénomènes psychiques aux lois des molécules chimiques. »

L'déalisme de M. Secrétan ne respecte rien : il va jusqu'à refuser aux premiers hommes l'individualité et la conscience. C'est à tel point que M. Renouvier se croit obligé de protester au nom de l'histoire. « Assurément, dit-il, nous ne sommes pas chrétiens, et nous n'avons aucun intérêt de croyance à

embellir le berceau de l'espèce humaine, mais M. Secrétan qui le dégrade, s'écarte ici des données les mieux établies de la haute histoire. »

M. Renouvier a prononcé le dernier mot de cet idéalisme: « Une sorte de panthéisme chrétien remplace la doctrine barbare de la vulgaire théologie.... Il nous paraît bien difficile de pénétrer franchement dans cet ordre d'idées et de ne pas concevoir la chute et la restauration de l'homme comme la chute et la restauration de Dieu même dans la créature, par Adam, créature originelle, et par Christ, créature finale. Si ce pas étrange mais engageant est une fois fait, la grâce, ainsi que la liberté, ne nous apparaît plus que comme un acte de soi sur soi-même accompli dans le sein de l'unité de l'être. »

La Philosophie de la liberté, sortie du milieu panthéiste de l'école de Schelling, tendrait donc irrésistiblement, en dépit des intentions de son auteur, à remonter vers sa source. On ne saurait en douter en voyant à quoi M. Secrétan réduit les deux grands boulevards contre le panthéisme, la liberté morale et l'individualité. Au sujet de la première: « Nous estimons, dit la *Critique philosophique*, que M. Secrétan en veut savoir beaucoup trop long sur le mystère du monde, et nous craignons que l'intempérance dogmatique ne menace la croyance au libre arbitre plus que ne peuvent le faire les arguments des savants en faveur de la solidarité des phénomènes. » Pour ce qui est de la seconde, M. Secrétan critique tour à tour le socialisme et l'individualisme, prétendant respecter le degré de vérité que chacun représente. Tout en donnant acte à notre auteur de sa préoccupation fort louable, n'oublions pas que les excellentes intentions personnelles d'un philosophe ne prévalurent jamais contre les funestes conséquences découlant logiquement de son système. M. Secrétan reconnaît que la participation de tous au péché originel et la création spéciale et successive des êtres dans le temps semblent « à première vue le comble de la contradiction. » Voici une comparaison ingénieuse qui doit nous faire saisir les rapports entre l'individu et l'espèce. « Dans la nature, comme dans l'humanité, l'individu est produit par un rapport déterminé de puis-

sances universelles ; ces puissances universelles sont présentes en lui, elles constituent son être, mais elles sont groupées dans des proportions variables autour d'un point, et ce point c'est l'individu. *Si l'on jette des grains de poussière dans certains liquides saturés de sels, chaque molécule devient un centre de cristallisation.* C'est à peu près ainsi que je conçois le rôle de l'individu vis-à-vis de l'universel et de l'espèce. La nature elle-même me fournit cette comparaison, car dans la nature, comme on l'a souvent observé, la cristallisation semble être un premier rudiment et comme un symbole de l'individualisation. » (Pag. 238.) M. Renouvier fait très spirituellement justice de cette comparaison qui rappelle les travaux de M. Pasteur sur le panspermisme. « On voit, dit-il, qu'il s'agit d'une projection successive de grains de poudre de conscience au sein de la vie universelle de la créature générique. La comparaison peut satisfaire ceux qui se payent de symboles en philosophie, et même les ravir, mais ceux-là seulement, avouons-le [1]. »

II

Nous en avons dit assez sur le côté exclusivement philosophique du problème ; il est temps d'en venir à la question

[1] Il s'accommode des cercles vicieux où s'enferment trop souvent les défenseurs de sa cause. Ainsi il croit résoudre la question du mal moral par le péché et l'existence du mal par l'existence du mal. Enfin, quand il lui faut définitivement concilier les dogmes révélés avec les arguments qu'il a dirigés contre les dogmes rationnels, il ne s'en tire qu'en altérant les premiers, par exemple en hasardant sur la divinité du Christ une doctrine peu compatible avec aucune orthodoxie, ou en justifiant la théorie du péché originel par une hypothèse qui implique la métempsycose et réduit à une illusion passagère le sentiment de la personnalité humaine. » CHARLES DE RÉMUSAT. *Article cité.*

Vinet a déjà signalé les conséquences auxquelles on aboutit en sacrifiant l'individu : « Le jour, — disait-il déjà en 1837, — le jour où la religion et les philosophies auront assez élargi l'œil humain pour apprendre à l'homme qu'il n'est qu'une partie imperceptible d'une immense et solidaire unité, que l'œuvre de son perfectionnement est une œuvre collective et éternelle, c'en sera fait de la nature humaine et de l'avenir des sociétés. » *Essais de philosophie morale*, pag. 150.

religieuse. Nous le faisons d'autant plus volontiers que nous trouverons ici sinon les circonstances atténuantes, du moins l'occasion des étranges théories de notre auteur. Ce n'est pas que les théologiens aient lieu d'être plus satisfaits que les philosophes du système de M. Secrétan ; mais ils ont le tort grave d'avoir ouvert la voie qu'il a suivie jusqu'au bout, forçant avec une logique impitoyable les coursiers déjà essoufflés d'une prétendue orthodoxie.

Ne se contentant pas de placer l'état actuel de la nature humaine dans un rapport général de cause et d'effet avec la chute d'Adam, mais considérant, avec Augustin, tous les hommes comme coupables et condamnés par la suite de la faute du premier coupable, la tradition chrétienne a posé un problème qui aujourd'hui encore attend sa solution. Dans le cours des âges on a cherché des explications et des atténuations qui ne pouvaient aboutir parce qu'on maintenait les prémisses qui rendent le problème insoluble.

L'idée qui s'est présentée la première et qui a été maintenue par la théologie de la réformation c'est celle de l'imputation. Les conséquences et la culpabilité du péché d'Adam se seraient transmises de génération en génération par le simple fait de la propagation de l'espèce. A cette imputation médiate s'ajoute l'imputation immédiate : tous les descendants naturels d'Adam sont regardés par Dieu comme ayant commis la faute par laquelle leur premier père est tombé : et ils sont considérés comme tels parce qu'ils ont réellement participé à ce premier acte mauvais. Les descendants ont part aux châtiments parce qu'ils ont participé à la faute. Mais comme d'autre part les partisans de la doctrine de l'imputation sont obligés de convenir que chaque descendant d'Adam n'a pas, de fait et en personne, pris part à la première faute, l'explication ne saurait aboutir : comment en effet, dans de telles conditions, les descendants d'Adam ont-ils pu être constitués coupables et condamnés ?

Pour aboutir il faudrait établir une unité réelle de tous les descendants avec leur premier père, une unité impliquant participation réelle et volontaire de chaque homme à la faute d'Adam. Telle est la voie tentée par le théologien luthérien

Quensted. Marchant sur les traces d'Ambroise et d'Augustin, il admet que l'espèce humaine tout entière aurait existé dans le premier couple : tous les descendants d'Adam auraient été les agents actifs, le sujet collectif de sa première faute : la volonté de tous les descendants aurait été impliquée dans celle des premiers parents.

Mais sur quoi repose cette prétendue unité en vertu de laquelle la volonté de chacun de nous aurait été effectivement active dans la première faute ? Il ne suffit pas de répondre qu'Adam a pu représenter la race entière parce qu'il en était la tête naturelle, car il s'agit justement de savoir *s'il suffit qu'il ait été la tête naturelle* pour que tous les descendants aient pu prendre immédiatement part à sa faute. — Dira-t-on qu'il ne peut-être question que d'une représentation *morale* de toute la race par Adam ? Mais il faudrait alors d'abord qu'Adam eût reçu de tous ses descendants une procuration expresse pour les représenter dans cette grande affaire ; la relation naturelle avec lui ne serait plus que la *conditio sine quâ non,* tandis que la mission qu'il aurait reçue de sa postérité serait la cause positive de la culpabilité de celle-ci par suite de la chute. Comme il ne saurait être question d'une délégation de ce genre on ne peut songer, pour défendre l'idée de l'imputation immédiate, à suppléer à ce qu'il y a d'insuffisant dans l'idée de tête naturelle par celle de chef moral de la race entière.

D'autres théologiens soit anciens, soit modernes, ont eu recours à un expédient d'un autre genre : la toute-science divine serait appelée à tout expliquer. Voyant à l'avance que tout autre membre de la race aurait agi exactement comme Adam, Dieu aurait été en droit d'imputer la désobéissance du premier homme à tous ses descendants sans exception. Qu'est-ce à dire ? cette explication ne serait admissible qu'en partant de l'hypothèse d'un péché général, *inhérent, partout et toujours,* à la nature humaine et se traduisant nécessairement en péché actuel. Si on part au contraire de l'hypothèse d'une nature primitivement pure, impliquant, il est vrai, la possibilité du péché mais sans aucune disposition à le commettre, n'est-il pas tout à fait arbitraire de soutenir que parmi les nombreux millions

d'hommes qui ont fait leur apparition sur la terre, aucun ne serait sorti de l'épreuve autrement qu'Adam? Du moment où ils auraient tous eu la liberté de faire le bien et la possibilité de résister à la tentation, rien n'autorise à croire qu'ils auraient tous succombé. Pour raisonner ainsi il faudrait supposer que l'état psychologique résultant de la chute a été précisément l'antécédent de celle-ci. On ne saurait en outre faire intervenir en ceci la toute science de Dieu. On pourrait dire en effet que tout en demeurant juste, Dieu aurait pu, d'une manière immédiate, créer les uns pour la vie éternelle, les autres pour la mort éternelle, simplement par ce qu'il aurait prévu que s'il les mettait en demeure d'opter ils auraient mérité les uns le salut, les autres la condamnation.

Mentionnons encore pour mémoire deux autres explications qui se rattachent toujours au même point de vue. Qu'on ne prétende pas s'en référer aux faits et rappeler que les enfants souffrent bien des fautes de leurs parents. En tout ceci, comme Zwingle et les Arminiens ont eu soin de le faire remarquer, il s'agit simplement de *malheur* transmis par la naissance et nullement d'une culpabilité héréditaire. — Quant à ceux qui prétendent que s'il y a quelque chose à dire contre l'imputation du point de vue de la stricte justice et de l'équité, il y a eu compensation dans le fait que la délivrance de ces conséquences de l'imputation a été largement offerte à tous, ils oublient, comme remarque Julius Müller, que dans ce cas Dieu aurait dû sauver les hommes pour réparer une injustice dont il se serait rendu coupable à leur égard.

Comment la doctrine traditionnelle sortira-t-elle de l'impasse dans laquelle on s'est engagé sur les traces d'Augustin? D'une part on veut que toutes les misères qui sont devenues le triste partage de l'humanité depuis la chute soient considérées comme une *punition* de cette première faute, et d'autre part on est bien forcé de reconnaître que ces misères, par la circonstance qu'elles se transmettent par la naissance, par un fait de nature, ne sauraient remplir les conditions voulues pour qu'il y ait culpabilité, imputation. Ce qui scandalise, ce qui révolte dans cette doctrine, c'est que les descendants d'Adam ont été

constitués pécheurs et dignes de châtiment par le fait du péché d'*autrui*. Ici la sentence des pélagiens trouve de l'écho dans toute conscience chrétienne : *Deus qui propria peccata remittit, aliena non imputat.*

Du moment où l'on se croit obligé de maintenir que chacun de nous *naît coupable*, il n'y a plus que deux moyens de tout concilier. Il faut pénétrer plus loin que les phénomènes du monde sensible ; derrière la faute d'autrui, derrière le péché d'Adam il faut savoir discerner le nôtre. Cette volonté mauvaise qui occasionna la chute et tout ce qui en est résulté est notre volonté. De sorte que si, à partir de notre existence individuelle, notre volonté se trouve affectée par la corruption naturelle, c'est à la suite d'une détermination antérieure parfaitement libre. Ce point une fois établi, il va de soi que la corruption naturelle avec toutes ses conséquences doit être considérée comme suite de la culpabilité de ceux qui en souffrent.

Ici les théologiens se divisent. Julius Müller admet tout simplement une faute personnelle et consciente dont chacun de nous se serait rendu coupable dans une phase antérieure de son existence : la vie présente n'est qu'un purgatoire dans lequel nous souffrons pour une faute commise ailleurs. Il est clair que pour quiconque peut admettre cette hypothèse, qui ne fait que reculer la difficulté, tout s'explique assez bien. Du moment où on admet que l'enfant naît condamné et coupable, on ne saurait imaginer d'explication mieux faite pour satisfaire la conscience et la raison. Reste à savoir si la nécessité de recourir à cette hypothèse désespérée, qui se borne à déplacer la difficulté sans la résoudre, n'est pas une indication certaine qu'il faut revoir soigneusement les prémisses aboutissant nécessairement à de telles conséquences.

Quoi qu'il en soit, malgré le grand talent de Müller, cette hypothèse, plus ou moins renouvelée d'Origène, n'a pas fait fortune. On lui préfère une explication plus compliquée reposant sur une conception réaliste de la notion d'espèce. Ce sont les esprits spéculatifs qui se complaisent dans cet ordre d'idées. Ce ne serait pas un individu isolé et concret qui aurait été

actif pour la première faute, mais bien l'homme en général, l'espèce entière, d'où il résulte naturellement que les caractères que l'espèce s'est ainsi donnés en bloc, doivent ensuite se reproduire dans tous les individus qui procèdent d'elle. C'est revenir à la conception des anciens théologiens, soutenant qu'au début la race humaine tout entière aurait été renfermée dans le premier couple : Adam et Eve ayant corrompu leur nature par le mauvais usage de leur volonté et s'étant ainsi rendus coupables, la nature entière serait devenue corrompue et coupable. Hegel, lui, entend la chose autrement : le péché serait nécessairement impliqué dans la notion même de l'homme ; il est de l'essence de l'homme de réaliser sa notion au moyen du péché, c'est pour cela que le péché peut être considéré comme la propriété de l'homme, sa faute.

Un juriste célèbre, Gœschel, qui dans les beaux jours du hégélianisme chercha à le réconcilier avec l'orthodoxie, a présenté autrement le réalisme des scolastiques. La notion d'espèce, l'homme générique aurait réellement existé d'une manière indépendante, personnelle, et cela avant et indépendamment de sa réalisation successive dans les personnalités diverses pendant le cours des siècles. Adam aurait donc été l'humanité implicite. De sorte que cette notion de l'humanité qui se réalise empiriquement dans chaque individu et qui y existe personnellement, devrait être considérée comme l'agent, le sujet de sa chute. Müller fait remarquer que cette explication n'a l'air de faire disparaître la difficulté que pour en soulever de plus graves encore. D'abord, dès que le péché devient un caractère déterminé de l'espèce humaine, qui doit se reproduire historiquement chez tous les individus, il ne peut plus être question d'un Sauveur sans péché. Ensuite, l'homme ne saurait plus être délivré du péché. Ne serait-il pas contradictoire de supposer que l'homme primitif a pu se constituer à la fois et en une seule fois, par un seul et même acte, pécheur et saint, premier et second Adam ? Les difficultés métaphysiques que soulève cette exception ne sont pas moins graves. Comment la notion d'espèce peut-elle exister réellement de toute

éternité comme sujet et se réaliser toutefois historiquement chez toutes les personnalités dans le cours des âges [1] ?

C'est évidemment un réalisme du genre de celui de Gœschel que M. Secrétan nous propose. Seulement, comme le philosophe vaudois renchérit encore sur le théologien allemand, les difficultés ne font qu'augmenter. D'abord l'être primitif qui est tombé ne renfermait pas uniquement ce qui serait un jour l'humanité, mais la pâte commune de laquelle devaient sortir également les anges, les démons et les créatures intelligentes que l'univers peut encore contenir. On conviendra que ce n'est pas là simplifier le problème.

La créature primitive étant éminemment une, c'est là son trait le plus caractéristique, il semble que son activité devrait être également une. Comment peut-il donc se faire que cette créature une agisse de telle façon, et cela dans un seul et même acte, la chute, qu'elle se morcelle en trois grands groupes, impliquant à leur tour un genre différent d'activité, les anges, les démons et les hommes? Peut-être ne serait-il pas nécessaire de chercher beaucoup pour soulever plus d'une difficulté du même genre. Mais à quoi bon? Dans un commerce prolongé avec M. Secrétan on contracte l'habitude de ne pas compter.

Ce n'est pas tout. Tandis que Gœschel n'hésite pas à considérer la notion d'espèce comme consciente et personnelle, M. Secrétan ne sait trop que penser à cet égard de cette masse informe de laquelle doivent se dégager un jour, par un seul et même acte, les hommes, les anges, les démons, etc. Comment peut-il encourir une si grave responsabilité, ce chaos qu'on appelle la créature intelligente, s'il n'est pas conscient? Le ferez-vous conscient; mais conscient de quoi? Il ne saurait agir ni en homme, ni en ange, ni en démon, car ces êtres ne peuvent surgir de lui qu'à la suite de sa chute. Et comment cet acte unique de la créature intelligente une, peut-il être funeste pour les hommes et les démons et heureux pour les anges? Il ne saurait non plus agir en individu cet être un, puisque les individualités, vous nous le dites assez, sont la petite monnaie de

[1] Voyez encore une opinion du même genre mise en avant par le théologien luthérien Philippi. (Pag. 350.)

cette pièce énorme à laquelle on ne peut assigner aucune effigie. A quoi bon porter de tels défis à la raison pour aboutir à des explications qui n'expliquent rien ? Car enfin, ne l'oublions pas, c'est pour expliquer le sentiment personnel et subjectif de la culpabilité que M. Secrétan remonte jusqu'à un état préhistorique dans lequel, en tout cas, nous n'aurions pu agir que comme êtres impersonnels, s'il peut être permis d'accoler de pareils mots, surtout quand il s'agit de rendre compte de notre culpabilité personnelle. D'après vos propres principes, pour nous constituer personnellement coupables, il ne suffit pas d'avoir été renfermé comme coefficient, en qualité de valeur infinitésimale, dans ce grand tout dont le brisement devait donner un jour des hommes, des démons et des anges [1].

[1] D'après M. Naville *(Le problème du mal)*, qui se range à l'idée d'une chute de l'humanité au sens réaliste et qui voit dans cette hypothèse l'explication à laquelle l'avenir appartient, tout se serait passé fort simplement : nous étions en Adam comme les sapins d'aujourd'hui étaient dans le premier sapin. Après avoir cherché comment la chose peut et ne peut pas se concevoir, on finit par affirmer que « l'arbre existait dans son espèce mais d'une manière que nous ne comprenons pas. » Puis, après avoir tenté de nous faire la métaphysique du sapin, on finit par renoncer à la comparaison : « Cette métaphysique, dit-on, ne va pas à la question, car il s'agit pour nous de responsabilité morale, ce qui n'est pas le cas pour les sapins. « Certainement nous n'existions pas avant notre naissance sous une forme qui nous permît d'être des agents responsables. Il reste donc toujours qu'au point de vue moral nous souffrons d'une faute qui nous est étrangère ; et cela est injuste. »

On n'abandonne pas pour cela l'explication réaliste si peu faite pour satisfaire la raison. Il s'agit encore de répondre aux réclamations de la conscience. Il faut prouver que la volonté ne se manifeste pas sous une forme purement individuelle. Ce sont d'abord « les amoureux » qui sont appelés à déposer au procès. « Le sentiment qui les anime a pour effet de fondre deux volontés en une, de faire que la volonté cesse, en quelque degré, d'être purement personnelle, en restant une par le concours des deux âmes.» Soit. Mais les amoureux ont débuté par être *deux, deux âmes* distinctes avant de fondre leurs deux volontés en une. Nous ne réussissons pas à voir ce que cette comparaison peut avoir à faire dans le cas de l'humanité. Nous n'avons pas débuté par avoir, en qualité d'individualités distinctes, une volonté personnelle que nous aurions ensuite confondue avec celle d'Adam.

Nos lecteurs connaissent déjà le talisman au moyen duquel M. Secrétan prétend nous fermer la bouche. Toutes ces difficultés, toutes ces impossibilités, dira-t-il, ne me regardent pas;

Le cas du héros qui s'avance seul contre une armée et dont les forces sont augmentées « par la puissance de l'émulation, l'exemple, la communauté de l'action, » n'est pas plus concluant. Chacun sait sans doute que le concours des forces est une puissance. Malheureusement, en s'avançant à la rencontre de la tentation, Adam ne paraît pas avoir été soutenu par une arrière-garde formidable, l'encouragement du geste et de la voix. Il ne suffit pas d'*affirmer* que son action a été collective, il faudrait montrer comment elle a pu l'être *alors qu'il existait seul comme être conscient et personnel.*

Il est encore plus difficile de comprendre ce que l'habitude peut prouver en tout ceci. Sans contredit, « dans le pouvoir de l'habitude, nous avons l'exemple d'une volonté qui ne se manifeste *plus* sous la forme individuelle....» Mais n'est-ce pas là reconnaître qu'elle a *commencé*, cette volonté, par se manifester sous la forme individuelle ? Comment cela peut-il répondre aux réclamations de la conscience qui ne veut pas que nous soyons censés responsables d'une faute à laquelle nous n'avons pris part, ni par habitude, ni par un acte de volonté personnelle, puisque nous n'existions pas comme être personnel, moral ?

Ces trois arguments prouvent qu'on peut faire en commun des actes où l'élément individuel, non-seulement n'agit pas seul, mais est relégué au second rang. C'est une vérité que nul ne conteste, et qui n'a rien à faire ici. Mais ces trois arguments ne prouvent pas comment l'acte d'un seul individu a pu impliquer en aucune façon le concours de millions d'individus qui n'existaient pas encore. Il ne servirait de rien de prétendre qu'Adam était plus que le premier homme. C'est bien en effet ce qu'on ne se lasse pas d'*affirmer*, mais ce qu'on ne réussit pas, avec ses trois remarques, du moins, à nous faire comprendre le moins du monde.

Qui ne sera pas également surpris en voyant M. E. Naville confondre le fait de la chute et son explication? Tous ceux qui admettent le fait se trouvent ainsi déposer en faveur de l'explication réaliste que l'éloquent professeur prétend en donner. C'est ainsi que dans la même phrase vous êtes renvoyé à Julius Müller, partisan de la chute individuelle que M. Naville repousse et à M. Charles Secrétan, défenseur de la notion réaliste que le professeur de Genève admet.

On revient de sa surprise en voyant l'idée que M. Naville se fait du dogme chrétien. « C'est, dit-il, une affirmation qui est acceptée sur l'autorité d'un témoignage surnaturel, c'est-à-dire d'un témoignage portant sur des faits qui sont en dehors du cercle de l'expérience humaine... Cette définition ne conviendrait-t-elle pas mieux à ce qu'on appelle ordi-

c'est uniquement sur le compte du sujet qu'il faut les mettre : une solution du problème de la culpabilité humaine est indispensable ; je vous ai prouvé que la mienne est impérieusement

nairement les mystères? Et toutefois M. Naville l'applique à bien d'autres choses : « Si nous prenons le terme dans un sens tout à fait général, dit-il, il faut dire que notre pensée ordinaire est remplie de dogmes. Comment savez-vous qu'il existe une Chine, et une ville nommée Pékin, qui est sa capitale? Ce n'est là pour vous, à moins que vous n'ayez été en Chine, ni une vérité de raisonnement, ni une vérité d'expérience ; c'est un dogme qui repose sur l'autorité du témoignage. »

A ce compte-là, pour rentrer dans le domaine religieux, tout ce qui reposerait sur le témoignage des écrivains sacrés serait dogme. C'est l'ancien point de vue de la scolastique protestante. On comprend les conséquences d'une pareille définition. « Par sa nature même, le dogme fait autorité. Comme c'est un témoignage rendu dans l'histoire, il demeure immobile à titre de fait historique. Pour celui qui accepte ce témoignage comme étant une manifestation de la vérité absolue, le dogme devient une vérité immobile. » Et nous qui nous imaginions que c'était une vérité constamment en formation! Les simples Galiléens qui suivaient Jésus et qui avaient tant de peine à le comprendre, admettaient exactement les mêmes dogmes, pas un de plus, pas un de moins, que la chrétienté à la suite des nombreux conciles qui ont fixé sa dogmatique! Ne nous parlez plus des dogmes du premier siècle, de ceux du XVIme et de ceux du XIXme : la dogmatique chrétienne a été arrêtée et cristallisée sans retour et cela avant de naître!

Tels sont les résultats étranges auxquels on arrive en confondant le fait avec les explications et les formules scientifiques. Pour en revenir à notre sujet, d'après M. Naville, « le dogme chrétien de la chute de l'humanité renferme la doctrine philosophique qui rend le mieux compte à la raison des données de l'expérience à l'occasion desquelles se pose le problème du mal. »

La chute est un simple fait qui ne renferme aucune doctrine. Celle-ci, philosophique ou théologique, ne naît que quand la raison cherche à se rendre compte de ce fait. Le fait reste immobile pour quiconque croit à l'Ecriture et écoute sa conscience, mais le dogme varie sans cesse avec les explications qu'on propose du fait. La révélation fournit les enseignements, les données éternelles et immobiles qui provoqueront le dogme, mais celui-ci ira sans cesse en se modifiant. Le fait incontestable de la chute ne saurait donc être invoqué en faveur d'aucune des explications qu'on en a proposées. La chute admise, l'explication qui en rendra le mieux compte, en respectant les données scripturaires, les besoins de la conscience chrétienne et les exigences de la raison, sera le dogme vrai. De sorte que le dogme est non pas une vérité immobile que l'on peut

réclamée par la logique ; arrangez-vous donc ; il ne s'agit pas de marchander ; on doit choisir entre deux nécessités presque aussi dures l'une que l'autre : il faut ou bien déclarer Dieu souverainement injuste ou bien accepter, tout incompréhensible qu'elle est, ma solution qui seule peut le disculper. Fortement établi derrière son mystère qu'on dirait fabriqué exprès pour les besoins de la cause, M. Secrétan tire sur les philosophes et sur les théologiens passés, présents et futurs, auxquels il semble prendre plaisir à porter des défis. La pilule est dure à avaler, semble-t-il dire ; mais si elle est amère elle peut seule guérir radicalement le malade. Baisse la tête, fier Sycambre, dit-il à la raison : sous peine de renoncer à toute solution, il faut subir la mienne, car enfin j'ai surabondamment fait voir que les autres ne valent rien.

Une pareille argumentation n'est pas entièrement inadmissible, à condition toutefois que le mystère derrière lequel on se réfugie résulte nécessairement de la nature des choses et ne puisse être mis sur le compte des docteurs qui, tout en suant sang et eau pour résoudre le problème, ne réussissent parfois qu'à l'embrouiller. Mais même alors, la raison confiante dans l'unité de la vérité ne subit de telles fins de non recevoir qu'à titre provisoire. Elle contrôle avec un soin nouveau et les prémisses et la suite des déductions pour sortir de l'impasse où elle ne saurait se résigner à être acculée.

comprendre plus ou moins, mais bien « l'intelligence progressive » de faits historiques, psychologiques ou moraux qui, eux, demeurent immobiles et fixes. On conçoit à merveille que M. Naville dise du dogme compris à sa façon : « C'est là ce qui éloigne beaucoup d'esprits du dogme, parce que l'autorité qui en est inséparable se présente à eux comme une chaîne... » Nous dirons au contraire que le dogme a un attrait irrésistible pour tout homme qui éprouve le besoin de se rendre compte de sa foi, puisqu'il représente le côté humain dans l'appropriation du christianisme : il résulte des efforts, éminemment libres, auxquels se livre l'intelligence du fidèle en vue de comprendre les faits dont lui parle l'Ecriture, et qui trouvent de profonds échos dans sa conscience. Trop souvent bien des gens rejettent la vérité évangélique précisément parce qu'on veut la leur faire recevoir sous la forme vieillie du dogme d'une autre époque qui a fait son temps. C'est là l'indication certaine qu'une révision complète des dogmes du passé est devenue indispensable.

Ici le défaut de la cuirasse n'est pas difficile à découvrir. « Il ne serait nullement conforme à la justice de Dieu, dit M. Secrétan, et moins encore, si possible, à son amour, que nous fussions rendus responsables d'une faute que nous n'aurions point commise. Je ne m'arrêterai pas à le démontrer. On sait quelles armes une interprétation superficielle du dogme de la déchéance fournit à l'incrédulité. Ses coups sont ici redoutables, parce qu'ils frappent le chrétien dans la meilleure partie de lui-même ; ils atteignent la conscience morale, et comment admettre que la véritable religion contredise jamais la conscience, puisque c'est à la conscience que la religion en appelle pour témoigner de sa vérité ? — Non, si nous sommes traités en coupables, c'est que nous le sommes en effet ; et si nous sommes coupables dès notre naissance, c'est que nous avons commis le mal avant de naître. » (Pag. 192.)

On le voit, toutes ces considérations reposent sur l'idée que nous naissons coupables. Mais d'où notre philosophe a-t-il tiré cette assertion fort grave qu'il présente comme un axiome incontestable ? Ce n'est assurément pas la conscience naturelle ou chrétienne qui la lui a suggérée, car s'il est une prétention contre laquelle tout notre être se révolte c'est bien celle-là[1]. L'analyse de notre triste condition, nous en tombons d'accord, conduit à l'idée d'une chute, mais, ce qui est fort différent, elle ne nous amène pas à nous reconnaître coupables d'une faute que nous aurions commise avant de naître. Sans doute M. Secrétan, qui n'est jamais à bout de ressources, se rabat sur l'avenir : ce que la conscience ne nous dit pas aujourd'hui elle nous le dira peut-être un jour. « Il est vrai que nous n'en avons aucun souvenir (de la faute commise avant la naissance), mais peut-être n'en sera-t-il pas toujours ainsi. » Nouveaux faits, nouveaux conseils. En attendant, si nous voulons connaître l'homme et la vérité, il convient de nous laisser guider par ce que la conscience nous dit et non par ce que messieurs les

[1] M. Secrétan aura beau faire; après avoir à tel point méconnu les données les plus élémentaires de la conscience, il ne réussira jamais à faire admettre que des préoccupations avant tout morales ont présidé à la conception générale de son système.

docteurs aimeraient bien lui faire dire pour arrondir leur système. Vous êtes-vous jamais repenti du péché d'Adam? demanda un jour un docteur profond à un jeune candidat qui se présentait devant un jury d'examen en vue d'être admis à l'exercice du saint ministère? — Le jeune homme, pris au dépourvu, avoua ingénûment qu'il n'y avait jamais songé. Et ces docteurs ultra-calvinistes, — moins patients que M. Secrétan qui se complaît toujours dans les mêmes régions qu'eux, — déclarèrent impropre au saint ministère ce jeune candidat, organe de la conscience humaine et chrétienne.

Serait-ce donc à l'école des théologiens que notre auteur aurait emprunté son fameux axiome? Il n'y paraît pas, car M. Secrétan nous avertit qu'il ne soumet l'interprétation des faits « à l'autorité d'aucun symbole, d'aucune exégèse. » Cette indépendance-là convient tout à fait à un philosophe. Au surplus si le nôtre avait consulté les docteurs, ils n'auraient guère servi qu'à le fourvoyer, à moins qu'au lieu de compter les autorités il n'en eût apprécié la valeur. Or c'est là ce qu'un philosophe est toujours appelé à faire. En somme il est donc regrettable que M. Secrétan n'ait pas consulté l'exégèse et les symboles, à simple titre de renseignement. Il aurait appris que déjà dans les temps anciens, et surtout dans les années qui séparent la publication des deux éditions de la *Philosophie de la liberté*, il s'est élevé des voix puissantes pour protester contre le prétendu axiome sur lequel se base toute son argumentation. Les philosophes, sans nul doute, ne sauraient être trop jaloux de leur indépendance à l'égard des théologiens, mais il faudrait aussi se garder soigneusement de prendre le patois de Canaan comme parole d'Evangile, sous peine de reproduire sur une échelle colossale la célèbre mésaventure de la dent d'or [1].

Déjà du temps de la réformation la tendance dont les théories de M. Secrétan et de Julius Müller sont les deux branches extrêmes, avait provoqué les protestations de Zwingle. Le

[1] Le bruit se répand un jour qu'un enfant est né avec une dent d'or! Les docteurs se mettent aussitôt en campagne pour rendre à qui mieux mieux compte d'une si grande merveille. Dans leur grand zèle, il n'oublièrent qu'une chose : de constater la réalité du fait!

réformateur suisse admet bien que la chute d'Adam a entraîné un désordre non-seulement physique, mais encore moral ; de sorte que les hommes, bien loin de naître aujourd'hui dans l'état d'innocence de leur premier père, sont atteints d'une certaine impureté native, affectés d'une forte disposition au mal. Mais cette disposition au mal, justement parce qu'elle n'est point du fait de l'homme, ne saurait lui être imputée comme une faute : elle n'est qu'un mal, qu'une maladie introduite dans la nature humaine par la chute, mais nullement un péché proprement dit. Le péché n'apparaît seulement chez l'individu qu'après l'éveil de la conscience morale, lorsqu'il cède aux sollicitations de sa nature mauvaise. Il ne se contente pas alors de se souiller de péchés actuels, mais, fortifiant cette inclination native au mal, il l'élève à la hauteur d'une disposition dominante qui devient à son tour la source de divers péchés actuels. L'homme n'est responsable que pour avoir cédé à ces sollicitations naturelles au mal ; les actions mauvaises qui en sont résultées sont les seules qui le constituent coupable.

Plusieurs théologiens modernes se sont attachés à prévenir les conséquences pélagiennes qu'on pourrait tirer de cette doctrine. Ils n'admettent pas seulement que les forces morales de la nature humaine sont atteintes par le fait de la chute, mais ils considèrent cette corruption innée comme la cause de ces actes de péché, qui chez chacun de nous entraînent culpabilité, sans admettre toutefois qu'il soit au pouvoir de la liberté individuelle de prévenir le résultat. L'homme naîtrait donc pécheur, mais nullement coupable. *Pour qu'il y ait péché, il n'est pas indispensable, ainsi qu'on le suppose volontiers, de présupposer une détermination consciente de la volonté pour le mal.*

Nous reviendrons plus tard sur les objections que ce point de vue-là ne manque pas de provoquer. Disons seulement que, sans répondre à tout, cette doctrine a le grand avantage de simplifier la question. Le fameux axiome de M. Secrétan se trouvant compromis, on se sent encore plus à l'aise à l'endroit des nombreux mystères contre lesquels se révolte la raison.

Cette fameuse idée de la solidarité que M. Secrétan manie avec une admirable dextérité, comme une massue destinée à

écraser sans miséricorde tous les adversaires, cette parole fatidique qu'il prononce avec une persistance infatigable pour réduire la raison au silence, en lui imposant les philosophèmes les plus impossibles, ce terrible problème se trouve considérablement simplifié. Oui, nous sommes solidaires d'Adam, c'est-à-dire, nous subissons les conséquences physiques et morales d'une faute commise par lui et non par nous. N'est-ce pas là le sens qu'a toujours eu le mot solidarité : supporter les conséquences d'une faute qu'on n'a pas commise personnellement ? Mais jamais on n'a entendu désigner par solidarité la co-participation à une faute ou à un crime. Si à tout prix vous voulez conserver cette idée, de grâce, respectez la langue ; parlez-nous de complicité, de participation. Alors au moins nous vous comprendrons. Quant à nous, l'idée de solidarité nous paraît impliquer la notion de multiplicité ou du moins de dualité. Pour qu'il y ait solidarité, il faut au moins deux personnes s'engageant à supporter en commun, l'une pour l'autre, les chances d'une entreprise. Ce terme de jurisprudence désigne « un *engagement* par lequel deux ou plusieurs personnes *s'obligent* les unes pour les autres, et chacune pour toutes, s'il est nécessaire. » Même dans ce cas, à la suite d'un engagement libre, la solidarité n'implique nullement culpabilité. Un négociant qui se sera associé avec un autre, sera bien solidaire de la ruine dans laquelle l'aura entraîné la faute de son co-intéressé, mais nul ne songera à le tenir pour coupable, s'il s'est d'ailleurs conduit honnêtement et s'il avait préalablement pris toutes les informations possibles pour s'assurer de l'habileté et de l'honnêteté de celui qui a amené sa chute. Or, dans le cas d'Adam, il ne peut être question ni de culpabilité, ni même de solidarité : le chef de la race n'a pas en effet reçu les pleins pouvoirs de ses descendants, s'engageant à accepter les conséquences, bonnes ou mauvaises, de l'épreuve à laquelle il allait être soumis. Enfin, du moment où il y aurait eu participation des descendants à la faute première, il y aurait plus que simple solidarité [1].

[1] D'après M. Secrétan, le lien incontestable de fraternité qui unit tous les hommes réclamerait l'unité d'origine. M. Renouvier a déjà répondu « Nous ne voyons point pourquoi le précepte de fraternité ne serait ap-

Au fond c'est bien une vraie complicité, une coopération réelle et effective que postule tout le système. Mais voici l'étrange position de M. Secrétan : il ne peut établir la coopération personnelle, condition indispensable de la culpabilité, puisque l'individualité ne fait son apparition qu'après la chute dont elle est une conséquence ; il peut encore moins établir la solidarité, puisqu'alors il faudrait au moins deux êtres et que sa créature primitive est une. Que faut-il donc entendre par cette solidarité qui doit jouer un si grand rôle dans tout le système ? Ni plus ni moins que l'antique doctrine de l'imputation, qui a eu l'insigne honneur d'être reprise par un philosophe alors que les théologiens n'en voulaient déjà plus ! ! Car, enfin, vous avez beau radoucir les termes, nous parler de solidarité, vous réfugier derrière l'incompréhensible et le mystère forgé à plaisir, du moment où vous me déclarez coupable d'une faute que je n'ai pas commise, puisque je n'existais pas encore comme être libre, personnel, conscient, ce ne peut être que par imputation. Vous n'auriez le droit de parler de solidarité que si j'avais remis mes pleins pouvoirs à Adam, avec mission de me représenter et en déclarant accepter à l'avance les résultats de l'épreuve à laquelle il allait être soumis. Comment l'aurais-je fait si je n'étais pas né [1] ?

plicable qu'à des êtres d'unique origine et de nature identique.» M. Secrétan a insisté à son tour en faisant valoir des considérations qui peuvent établir l'unité morale de l'humanité. mais nullement son unité ontologique primitive et collective et encore moins l'unité de *toute la créature intelligente* (comme le postule le système), anges, hommes, démons, ou mieux encore l'unité de l'étoffe première dont les trois ne sont que les débris. Voir la lettre de M. Secrétan dans la *Critique philosophique* (N° 48, pag. 341 et suivantes, janvier 1873.)

[1] M. E. Naville établit que la responsabilité, et la volonté qui est sa condition, ne sont pas des faits d'une nature purement individuelle. « Bonaparte était sans doute le premier responsable des désastres de la retraite de Russie. Mais suivez les origines de ce grand malheur ; demandez-vous ce qui l'avait amené au pouvoir, ce qui l'avait conduit à chercher la gloire militaire comme une nécessité de sa position: et sans absoudre son ambition démesurée, vous verrez la responsabilité s'étendre avec le long enchaînement et les entre-croisements multipliés des fils de l'histoire. » (Pag. 228.) Tout cela est incontestable. Seulement

« Dans la tentative des anciens et des nouveaux docteurs de montrer que quelque chose d'inné peut entraîner culpabilité, nous ne pouvons voir autre chose qu'un essai ingénieux

on ne voit pas la portée de tels exemples dans le cas qui nous occupe. Il resterait à prouver que les hommes dans la chute d'Adam ont pu encourir une responsabilité du genre de celle de la France dans les folies des Bonaparte.

M. Naville insiste aussi beaucoup sur la solidarité. « *Nul, dit-il, ne supporte justement que la conséquence des actes qu'il a accomplis.* » Mais encore ici les faits cités viennent contredire le principe. Le fils souffre des folies de son père et de ses ancêtres. Direz-vous qu'il souffre injustement ou bien qu'il a participé à des actes dont il subit les conséquences ? Choisissez ! Frédéric Bastiat dont M. Naville invoque l'autorité, insiste beaucoup sur le fait de la solidarité, mais il a soin de nous dire que pour subir les conséquences nous n'avons nullement besoin d'avoir pris part aux actes : « Il n'y a pas un homme sur la terre, dit-il, dont la condition n'ait été déterminée par des milliards de faits *auxquels ses déterminations sont étrangères.* » Voilà le mystère de la solidarité devant lequel tout le monde s'incline, parce que le fait s'impose à nous. Si on entend dire que nous sommes solidaires d'Adam dans ce sens-là, nous n'avons rien à objecter ; oui, nous subissons les conséquences de sa faute sans y avoir participé. Mais pourquoi la solidarité, qui dans les cas ordinaires n'impliquerait pas participation *à la faute*, l'impliquerait-elle ici ? On invoque les droits de la justice. Mais la justice n'a rien à faire dans la question ; car l'homme ne naît pas coupable mais simplement malade. D'accord, s'il naissait coupable la justice réclamerait qu'il eût été complice : mais niant l'effet, nous n'avons nul besoin de remonter à une pareille cause.

On insiste encore. Puisque la postérité subit les conséquences de la chute, la justice réclame qu'elle y ait pris part. — Nous nous bornons à renvoyer nos honorables contradicteurs aux innombrables phénomènes de solidarité qu'ils se plaisent à invoquer ; ne nous montrent-ils pas qu'on peut supporter les conséquences sans avoir en rien participé à l'acte qui les a provoquées ? Pourquoi n'en serait-il pas de même pour la chute du premier homme ? Le mystère de la solidarité demeure, j'en conviens, mais à quoi bon, sous prétexte de l'expliquer, le compliquer d'un mystère plus grand encore ?

M. Naville dit de la doctrine de l'imputation de la faute (que nous ne soutenons pas) que, pour elle, se faire comprendre c'est être rejetée. C'est pour une raison opposée que nous repoussons la solution réaliste qu'on nous propose. Qu'on appelle au secours toutes les exigences de la logique, escortées des ressources inépuisables d'une imagination riche et

de montrer que l'irrationnel est rationnel, que l'inconcevable est concevable. » (Pag. 349.)

C'est un théologien qui tient ce langage. Car les rôles sont ici étrangement intervertis : ce sont les théologiens qui doivent voler au secours de la raison lestement jetée par-dessus bord,

ingénieuse, jamais on ne réussira à nous faire comprendre qu'avant d'exister comme individus conscients nous ayons pu prendre part à un acte coupable engageant notre responsabilité. Avant d'être des êtres moraux, nous ne saurions avoir commis un acte immoral. Fallût-il vous accorder, ce que nous ne faisons pas, que l'humanité entière existait réellement dans le premier couple, ce genre d'existence, d'ailleurs complétement incompréhensible, ne suffirait pas pour engager la responsabilité des individualités morales qui ne devaient faire leur apparition que plus tard. A quoi bon donc toutes ces fictions ? Elles n'ont qu'un seul but : échapper à l'idée d'imputation. Et pourquoi ne veut-on pas de cette doctrine ? simplement parce que la conscience ne permet pas de déclarer les descendants coupables d'une faute qu'ils n'ont pas commise. Au lieu donc de recourir à une participation imaginaire dont la mémoire et la conscience n'ont conservé aucun souvenir, il faudrait examiner préalablement si l'homme naît réellement *coupable*. La raison, la conscience, l'Ecriture s'accordent pour proclamer qu'il n'en est rien. Du moment où il ne s'agit plus de culpabilité se transmettant par héritage, tous les autres legs que nous a faits notre premier père rentrent dans le grand mystère de la solidarité qu'on se plaît à invoquer, mais qu'il faut renoncer à expliquer, surtout quand on ne sait proposer qu'un nouveau mystère plus obscur encore et qui plus est singulièrement fantastique. Que ces philosophes sont donc étranges ! N'auront-ils jamais assez de sagesse et de courage pour oser avouer franchement qu'ils ignorent quelque chose ! C'est cependant l'unique moyen de sauver le peu qu'ils savent, au jugement d'une génération éminemment critique, prête à retourner contre eux tous les arguments dont ils abusent quand ils se combattent les uns les autres.

M. Naville s'est d'abord déclaré neutre sur ces points-là ; au moment où parut la première édition de l'ouvrage de M. Secrétan, il n'approuvait que l'idée fondamentale, la liberté absolue de Dieu. « A partir, ajoutait-il, des doctrines corrélatives de l'état primitif de la créature et de la chute, les assertions de l'auteur nous font éprouver une sorte d'étonnement qui résulte de ce qu'elles ont pour nous d'absolument nouveau. » Le temps aidant, l'étonnement s'est changé, comme on vient de le voir, en une pleine conformité de sentiments... Voir un compte rendu de la *Philosophie de la liberté* dans la *Bibliothèque universelle* de 1849, série IV. N° 11.

en vue d'arriver, nous assure-t-on, à une explication rationnelle de toutes choses.

III

Mais cette hypothèse qui veut que chacun de nous naisse coupable, repoussée par la raison et par la conscience chrétienne, serait-elle du moins favorisée par l'Ecriture? C'est encore là un fait dont aurait dû s'enquérir une philosophie qui se fait gloire d'être avant tout une apologie du christianisme. L'indépendance du philosophe ne peut aller jusqu'à ne pas prendre connaissance de la cause qu'il veut plaider. De plus, si cette hypothèse se fondait sur l'Ecriture, le moment serait venu pour prendre sa revanche : « C'est mon grand zèle à vous défendre, pourrait dire M. Secrétan aux théologiens, qui me pousse irrésistiblement dans la voie de ces mystères dont vous ne voulez pas, bien que seuls ils puissent sauver votre cause, en rendant pleinement compte de tout. »

Pour commencer par la lettre de la Bible, on ne peut alléguer qu'un seul passage de nature à prouver que l'homme n'aît coupable. C'est celui d'Eph. II, 3, en ces mots: *Nous étions de notre nature des enfants de colère comme les autres.* Les coupables peuvent seuls être objets de colère ; le passage paraît décisif.

Mais une explication, réclamée par tout le contexte, aboutit à un sens qui met ce passage étrange en parfait accord avec l'esprit de l'Ecriture, avec les exigences de la raison et avec les besoins de la conscience chrétienne.

« Si on lit ce passage sans parti pris, quelle est la pensée à laquelle on doit s'attendre? Après avoir décrit l'état de péché des chrétiens d'entre les juifs, l'écrivain les présente comme objets de la colère de Dieu. Et lorsque l'apôtre ajoute *comme les autres,* comme aussi les païens, on ne peut songer qu'à l'idée intermédiaire suivante : bien que les chrétiens d'entre les juifs se soient trouvés placés par nature dans une position favorisée à l'égard de Dieu. C'est là la seule pensée que l'apôtre entend exprimer par ces mots : *Καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς*

καὶ οἱ λοιποί. Qu'on ne sépare que ce qui est séparé; qu'on ne mette en opposition que ce qui doit y être mis en tenant compte des mots. Le mot *colère* est manifestement séparé d'*enfants* par le mot *nature*. Ce qui est exprimé avec colère (de colère, comme les autres) est opposé à ce qui est désigné par *enfants par nature*. Dès qu'on sépare ainsi ce qui doit être séparé d'après la position des mots, et qu'on place une première virgule avant *enfants*, et une seconde après *par nature, colère* s'unit avec *nous ;* alors *enfants par nature* doit être pris comme opposé à *de colère ; nous étions* par suite de notre péché actuel, bien qu'enfants par nature, objets de colère comme les autres (les païens). Quoique par suite d'un choix objectif nous fussions enfants, en tant qu'appartenant au peuple de Dieu, ce privilége, par suite de notre état subjectif (*nous avons tous conversé autrefois dans les convoitises de notre chair*), ne nous a nullement mis à l'abri de la colère de Dieu: nous tombions sous ses coups, comme les autres... »

« Notre texte renferme ainsi d'une manière concise la pensée qui est développée tout au long dans le premier chapitre de l'*épître aux Romains*. Il n'est donc nullement question ici d'une *culpabilité innée*. Ce passage ne saurait être avancé comme *dictum probans* ni d'une manière immédiate, ni d'une manière médiate pour établir une culpabilité imputable se transmettant par la procréation[1]. »

« Rien dans l'anthropologie de saint Paul n'implique non plus l'idée d'un péché héréditaire des enfants d'Adam entraînant *culpabilité personnelle*. Bien loin de naître coupable, voici comment, par le concours de quelles circonstances complexes l'homme le devient. » Il est incontestable que l'apôtre place le fait empirique du péché de chaque individu dans un rapport organique avec celui d'Adam. (Rom. V, 12-21.) Mais ce rapport ne va nullement jusqu'à entraîner la culpabilité personnelle de chaque individu par suite de la décision primitive d'Adam. Nous avons déjà vu ce qu'ont d'insuffisant à cet égard les diverses tentatives de présenter cette doctrine de l'imputation.

[1] Voir la justification de cette interprétation, pag. 328, 330.

A cela vient s'ajouter une considération positive. Dans ce cas-là, le péché des descendants ne pourrait être considéré que comme un malheur, une calamité qui n'aurait pu être qu'objet de pitié, de compassion. Or il n'en est pas ainsi, puisqu'au jour de la colère il sera rendu à chacun *suivant ses œuvres* (Rom. II, 6), de sorte que la condamnation personnelle de l'individu, d'après laquelle son péché lui est imputé, résultera non pas de la chute d'Adam, mais de la conduite indépendante d'un chacun. Tout cela suppose que la condamnation à mort ne devient pour la race entière une équitable rétribution du péché que parce que tous les descendants viennent se ranger, à la suite de leur père, comme autant de pécheurs personnellement coupables et responsables. (Rom. V, 16, 18; comp. 1 Cor. VIII, 46; Job IX, 2; XIV, 4; XX, 9.) — En second lieu, sans s'expliquer ni sur le genre, ni sur les moyens de l'action de Satan, saint Paul l'admet pour nous comme pour Adam. Néanmoins l'état actuel de péché n'est pas provenu *exclusivement* de Satan. — En troisième lieu, il y a chez l'enfant une certaine impureté dès la naissance. La convoitise est déjà chez l'enfant un effet du péché; celui-ci est présenté comme un germe enraciné dans l'homme; se développant au moyen de la conscience morale, il fait que la décision de l'homme a lieu d'une manière hostile à la loi. Enfin, pour déterminer la culpabilité, un acte de liberté s'interpose entre la disposition au péché et l'acte entraînant responsabilité.

L'intervention de ce quatrième facteur pourrait paraître inutile aux yeux d'une logique plus préoccupée de l'exactitude des formules que d'une soigneuse étude des faits. Tous les descendants d'Adam, dira-t-on, ayant hérité de lui une disposition au péché qui, aussi longtemps que la rédemption n'intervient pas, les met au pouvoir de Satan, il semble que tous les hommes ont péché par suite d'un développement naturel commençant avec la faute de leur premier père.

Mais c'est là une conclusion repoussée par toute l'anthropologie de l'apôtre des gentils. En dépit des assertions de ses prétendus disciples modernes, il admet un attrait incontestable pour Dieu et pour la loi (Rom. 1, 20; VII, 23), qui peut

porter l'homme à haïr le mal et à répudier les œuvres qui en résultent comme n'étant pas siennes. (Rom. VII, 20.) En second lieu le rapport qui s'établit entre la disposition au bien et celle au mal, donne les diverses vies humaines, qui, d'après saint Paul, représentent divers degrés de moralité. En troisième lieu, quel peut être le sens des nombreuses exhortations de Paul à la repentance et à la conversion? C'est que tout en enseignant que le pécheur est esclave du péché (Rom. VII, 15) et tout en ayant l'air de dire que cette servitude n'admet de liberté « qu'à l'égard de la justice » (Rom. VI, 20), il ne statue néanmoins aucune contradiction absolue entre cette servitude d'une part et la possibilité de se déterminer autrement d'autre part. En effet, d'après saint Paul, la bonne détermination du pécheur peut consister à chercher la rédemption. En quatrième lieu, l'état dans lequel les descendants d'Adam se trouvent naturellement n'est pas un état de vraie liberté, mais saint Paul admet cependant qu'il peut y avoir chez l'homme des actes de liberté. Ce qui le prouve, c'est que, d'après lui, la foi qui consiste à s'approprier la grâce offerte par Dieu n'est pas un acte imposé ou violentant l'homme, mais de la part du pécheur une assimilation du Dieu de la révélation, basée sur une détermination consciente, en d'autres termes, un fait de liberté [1].

On le voit, le problème est beaucoup plus complexe que ne le supposent les hommes amateurs avant tout de théories absolues qui finissent toujours par éclater au contact des faits. Il s'agit ici de savoir comment le péché actuel peut être, chez chaque individu, à la fois la conséquence de la disposition au mal héritée d'Adam et le produit de la libre détermination humaine. L'augustinisme et le pélagianisme se serrent ici de si près qu'il paraît impossible de s'interposer. C'est cependant ce qu'il est indispensable de faire sous peine de méconnaître les besoins de la conscience chrétienne et les données de l'Ecriture. Nous venons de rappeler quelques faits qui empêchent d'interpréter la pensée de l'apôtre dans le sens de l'augustinisme. Il ne serait pas moins téméraire de prétendre le faire

Pag. 343.

verser dans le sens du pélagianisme. Nous sommes incontestablement devenus pécheurs par suite du péché d'Adam. (Rom. V, 12.) On ne peut prétendre que chacun de nous est l'arbitre exclusif de sa destinée, ni affirmer qu'il y a dans chaque homme une liberté d'indifférence lui permettant de se prononcer à chaque instant, avec une égale facilité, pour le bien ou pour le mal.

Si on veut résoudre la difficulté il faut, avec saint Paul, distinguer entre le péché objectif, qui est un état contraire à la volonté de Dieu, et le péché subjectif. Pour qu'il y ait péché, dans ce dernier sens, « il faut toujours la connaissance de la loi et la conscience d'une libre transgression. En effet cet élément formel du péché, qui seul donne naissance à la culpabilité, ne peut jamais se trouver chez moi comme conséquence du péché d'un autre. Toutefois le péché est, en tout premier lieu, quelque chose d'objectif, un acte, ou une manière d'être contraire à la volonté de Dieu. C'est ce côté objectif qu'il faut avoir en vue quand on dit que tous les descendants d'Adam sont, par suite de sa transgression, devenus pécheurs par leurs dispositions ou par leurs actes. Mais bien qu'il ne soit encore rien décidé sur le côté formel, subjectif du péché, cette déclaration de saint Paul implique cependant que les descendants d'Adam ne peuvent avoir possédé une liberté leur permettant de ne pas violer la loi de Dieu, soit par leurs dispositions, soit par leurs actes. Ils ne peuvent donc avoir été capables de faire exclusivement le bien. »

Voilà pourquoi on ne saurait admettre une liberté de choix et d'indifférence chez tous et à tous les degrés du développement : dans le domaine religieux et moral, la liberté de choix n'est que relative. « D'une part sous l'action de la discipline divine, de l'autre en présence des manifestations de la grâce divine, l'homme peut s'éloigner intérieurement du mal, désirer le secours, le saisir quand Dieu le lui offre en Christ, et aussi mépriser la discipline et la grâce de Dieu, s'en détourner. Telle est la liberté latente, compatible avec la servitude du péché. Elle se manifeste dans les actes de repentance et de foi ; c'est la limite pour la nécessité du péché actuel en présence de la

détermination au péché provenant de la nature. Même après la chute, il y a pour l'homme de ces moments où il s'agit de se prononcer pour ou contre Dieu. Et toutefois, aussi longtemps que Christ n'est pas là, il ne peut effectuer un changement pareil qui amène des dispositions de cœur entièrement nouvelles... »

« Ainsi, pour concilier les facteurs en apparence exclusifs les uns des autres qui ont produit notre état actuel de péché et qui le présentent à la fois comme le produit de la disposition au péché venant d'Adam et de la détermination personnelle, il faut accorder à chacun non pas une valeur absolue, mais un simple valeur relative. La disposition au péché, innée à l'homme, concourt à lui faire prendre sa détermination, puisque la détermination antérieure exerce toujours son influence quand il s'agit d'en prendre une nouvelle. Mais il ne peut être question que d'une détermination relative; il n'y a pas de dépendance absolue de la disposition mauvaise, car l'homme, en se déterminant à nouveau, peut réagir contre la détermination antérieure, sinon d'une manière radicale, du moins suffisamment pour se tourner vers Dieu, chercher le salut, le saisir quand il lui est offert. D'un autre côté l'homme, en face de sa disposition native au péché, n'est pas entièrement indépendant : quand il est question de prendre une détermination, il est relativement prédéterminé à se prononcer dans un sens plutôt que dans l'autre. » (Pag. 345 et suivantes.)

Voici donc le résultat auquel nous arrivons. « Pour qu'il y ait responsabilité et culpabilité chez les descendants d'Adam, il n'est pas indispensable que leur décision personnelle en soit la cause exclusive et absolue, il suffit de son concours. De sorte que les descendants d'Adam ne sont ni absolument responsables, ni absolument coupables, mais seulement relativement responsables et coupables » (pag. 353), à la suite du péché actuel et personnel.

Mais en faisant ces concessions, qu'on ne peut refuser sous peine de tomber dans un pélagianisme qui ne connaît pas la nature humaine, aurions-nous peut-être mis le pied sur la pente fatale qui conduit aux dernières conséquences de l'au-

gustinisme? En déclarant la responsabilité relative ne la détruit-on pas entièrement? La rédemption ne cesse-t-elle pas d'être nécessaire? Dieu n'est-il pas injuste du moment où il exécute sur les descendants le jugement qui avait été porté contre Adam, dès que ceux-là ne sont plus des coupables de naissance, ayant participé à sa transgression?

Ce sont là tout autant de questions auxquelles Julius Müller n'hésite pas à répondre affirmativement, et il est probable que les réalistes, partisans d'une chute de l'espèce entière, n'hésiteraient pas à se joindre à lui. « Dès que le péché actuel est la conséquence inévitable du péché inné, c'est le cas d'appliquer la maxime : *causa causæ est causa causati,* c'est-à-dire la chute est tout aussi bien la cause du péché actuel qu'elle est la cause de la mauvaise disposition héréditaire. Si donc le péché originel ne nous est pas imputable parce qu'il se trouve en nous du fait d'un acte du premier homme, il en résulte nécessairement que les péchés actuels échappent à leur tour à toute responsabilité. Il est bien vrai que la présence des derniers dans notre vie est le fait de notre activité, ce qui ne saurait être le cas du premier. Mais c'est là une différence qui, dans les circonstances données, ne saurait tirer à conséquence. Dès l'instant où cette activité n'est plus cette liberté de libre décision, elle n'est plus que la forme particulière sous laquelle, dans le domaine de la vie morale, s'accomplit le passage de la cause à l'effet, chose d'ailleurs tout à fait nécessaire. Le pécheur, en dépit de toute sa liberté formelle, quand on considère les choses du point de vue de la réalité, n'en demeure pas moins, à tous égards, déterminé par le principe dominant duquel provient son péché. Le péché actuel serait par conséquent hors d'état d'entraîner aucune culpabilité. » (Pag. 354.)

Pour renverser ce raisonnement Ernesti fait une remarque fort simple. Vous auriez raison, dit-il, si afin qu'il y eût culpabilité la condition morale devait être le produit *absolu* et *exclusif* de l'activité personnelle. « Mais nous nions justement que, pour qu'il y ait culpabilité, l'individu doive être la cause *absolue* et *exclusive* du fait. Le concours ne doit sans doute pas faire défaut, mais il suffit. A la vérité, l'homme n'est pas

responsable, en tant qu'il ne peut empêcher le péché originel de se traduire avec puissance en dispositions et en actes mauvais: mais il est responsable en tant qu'il peut réagir contre cette puissance. Si donc le pécheur, malgré toute son activité formelle, considéré au point de vue réel, se laissait complétement déterminer par le principe dominant l'état duquel son péché procède, le péché actuel ne serait plus qu'une forme particulière sous laquelle le péché originel se manifesterait nécessairement: il n'entraînerait pas culpabilité. Mais nous nions précisément que, quand il commet le péché actuel, l'homme soit complétement déterminé par la disposition innée. Appuyé sur les déclarations de l'apôtre (Rom. VII), nous prétendons que, quoique privé de la liberté réelle, le pécheur n'est cependant déterminé que conditionnellement, vu qu'il serait déterminé tout autrement par le péché originel s'il ne réagissait pas contre lui. Il aboutirait alors toujours avec nécessité à l'endurcissement, à se poser comme Dieu en face de Dieu. Il ne pourrait plus être l'objet que d'une rédemption mécanique, tandis que saint Paul admet, en dehors de la rédemption, des degrés divers de moralité et de corruption. La rédemption ne peut avoir lieu selon lui que lorsque, à la suite d'une vraie réaction contre la puissance du péché, le salut est recherché intérieurement et saisi quand il est apporté. On ne saurait donc dire que la responsabilité relative soit équivalente à l'absence de responsabilité. Bien au contraire, celle-ci conserve toute sa réalité ou mieux encore elle ne devient vraie que lorsque, débarrassée de toute fiction, elle correspond, d'une manière vivante, à la réalité. » (Pag. 355.)

Il semble que dès qu'on admet cette responsabilité relative, une réconciliation générale de tous les hommes n'est plus nécessaire. Pourquoi en effet chaque individu, tout en étant hors d'état d'échapper à la puissance du péché, une fois introduit dans l'humanité par Adam, ne pourrait-il pas, dans tout le cours de son existence, réagir contre lui d'une façon telle à n'y consentir jamais, le sachant et le voulant, à se maintenir ainsi à l'abri de culpabilité proprement dite? On ne peut nier cette possibilité qu'en enlevant à la responsabilité, chez les

descendants d'Adam, ce qui la constitue. Est-ce à dire que la nécessité de la réconciliation devienne incertaine? Il le semble bien, puisque ce qui en est la condition absolue, la culpabilité générale, est rendue à son tour incertaine par le fait qu'on ne peut en prouver la nécessité et qu'il faut se borner à en affirmer la réalité.

Un fait paraît toutefois contredire cette conclusion. Au fond toutes les consciences donnant leur assentiment à la doctrine de la culpabilité générale, il semble que celle-ci ne puisse être considérée comme un fait arbitraire mais comme une vraie nécessité. Néanmoins ce n'est là qu'une illusion logique qui ne peut être surmontée autrement que par chaque conscience individuelle. Voici la conclusion générale d'Ernesti : « Il résulte de tout cela qu'on ne peut avancer aucune preuve inductive proprement dite pour établir l'universalité de la culpabilité. Voilà pourquoi saint Paul n'a jamais entrepris d'en donner une. A divers égards, la généralité de la culpabilité est une hypothèse ; l'expérience objective ne suffit pas pour l'établir, mais sa vérité est prouvée par la conscience de chaque individu. Chacun sait en effet que ce n'est pas sans son consentement qu'il a été placé dans l'état de péché où il se trouve. Ce n'est que dans ce sens, et dans ce sens seulement, qu'on peut dire avec Augustin : *Non inviti tales sumus.*

Nous touchons au terme de notre étude, mais le dernier mot n'est pas encore dit. Nous arrivons même à ce moment critique où tout système bien décidé à tenir compte des faits sera peut-être toujours contraint de faire fléchir la rigueur logique. Nous venons nous heurter ici à une des énigmes les plus douloureuses de la vie, la mort corporelle, la séparation de l'âme et du corps par la décomposition de ce dernier. Pour les individualistes extrêmes comme Julius Müller, pour les réalistes qui maintiennent une chute collective, ce fait ne présente aucune difficulté. Tous les hommes naissent coupables, rien de plus simple que de les voir passer par la mort qui est le salaire du péché. Le problème est beaucoup plus complexe pour nous. Adam seul, de notre point de vue, devrait être frappé de mort corporelle, puisque seul il a péché. La justice de Dieu ne

paraît-elle pas mise en question lorsqu'elle assujettit à la mort tous les membres de la race? Est-ce bien là faire à chacun suivant ses mérites et ses démérites?

Ernesti prétend lever la difficulté en établissant une analogie avec l'œuvre rédemptrice de Christ. « Bien qu'aucun des fidèles n'ait été obéissant comme Christ, ils n'en seront pas moins traités comme justes à cause de lui. C'est là le décret objectif de Dieu qui trouve sa réalisation subjective chez ceux qui croient. Ce décret paraît entièrement incompréhensible au point de vue d'une conception tout à fait légale de la justice divine. En effet, au point de vue légal, nul ne peut avoir part à un bien qu'il ne lui ait été promis par la loi à la suite d'un acte particulier. De sorte que l'attitude qu'une personne prend à l'égard de la loi ne peut profiter à une autre. De ce point de vue-là, la mort venant sur toute la race par suite du péché d'Adam paraît également un fait incompréhensible. Dans l'autre cas, c'était la grâce, dans celui-ci, c'est la colère, qui paraît aller trop loin. »

Ce système de compensation est-il aussi satisfaisant que répandu? Le décret arbitraire de la rédemption justifierait-il donc le décret de condamnation à mort de tous les descendants d'Adam? Au lieu de résoudre la première difficulté ne se borne-t-on pas à la grossir en l'augmentant d'une seconde?

Ernesti semble si peu satisfait de cette tentative pour émousser les angles et le tranchant de l'objection, qu'il finit par reconnaître toute la force de cette dernière. « ..... La notion de justice, dit-il, telle qu'elle se forme au point de vue strictement légal, n'est plus applicable dès qu'il s'agit de désigner la conduite de Dieu à l'égard des qualités morales de l'homme... Par un seul homme la mort est venue sur tous les hommes. Il est certain qu'au point de vue légal, strict, c'est là une dispensation providentielle injustifiable. » (Pag. 359.) Nous n'éprouvons aucune difficulté à nous approprier cet aveu.

Ce n'est pas que nous ignorions les conséquences qu'on va se hâter d'en tirer. Il nous semble entendre les réalistes et les individualistes triomphants s'écrier en chœur : *Habemus confitentem reum!* Votre défaite est complète! C'est vous qui

l'avez dit, vous renoncez à justifier Dieu : le créateur n'a pas agi lui-même conformément à cette loi de la justice qu'il a gravée dans nos consciences, l'âme humaine est déchirée sans retour, vous nous plongez dans le scepticisme.

Un mot en finissant sur chacune de ces graves accusations. Quand bien même il faudrait renoncer à justifier entièrement Dieu nous n'aurions aucun embarras à l'avouer. Qu'on veuille bien ne pas perdre de vue notre but et notre méthode : nous ne prétendons pas à la science universelle et absolue ; nous ne poursuivons pas la solution universelle au moyen du principe universel : notre tâche beaucoup plus modeste se borne à chercher à rendre compte des faits ; nous faisons œuvre de théologien et non de philosophe. Nous avons tenu compte des données de la conscience, des enseignements de l'Ecriture, non pas en les soumettant à des nécessités logiques absolues venant du dehors, mais en nous laissant guider uniquement par les exigences qui découlent de la nature même des faits à expliquer. Sur ce terrain analytique nous admettons la discussion, mais il ne suffit pas d'arguer de l'insuffisance des résultats pour se dispenser de discuter notre opinion. Encore une fois, nous ne prétendons ni tout savoir ni tout expliquer. Pourquoi nous serait-il interdit à notre tour de nous récuser devant l'incompréhensible ? Ce serait au moins un mystère résultant de la nature même des choses, il ne serait nullement de notre fait. Pourquoi craindrions-nous de reconnaître que nous ne sommes en mesure de rendre compte ni de l'entrée du mal dans le monde, ni de sa sortie ? Ces aveux d'ignorance peuvent effaroucher un philosophe, mais les théologiens sérieux doivent être au-dessus de ces terreurs. Mystère pour mystère, ignorance pour ignorance, aurait-on bien le droit de nous reprocher le nôtre ressortant de la nature des choses, conforme aux données de l'Ecriture et de la conscience chrétienne, pour lui en substituer, au nom de la logique, un autre qui outre l'inconvénient grave, chez un philosophe et apologète chrétien, de ne tenir compte ni de la conscience ni de la Bible, semble de plus être une espèce de défi porté au bon sens, à la raison ?

Oui, nous le confessons, le fait que tous meurent sans avoir péché à la manière d'Adam peut paraître injuste et arbitraire. Qu'est-ce à dire? Le scandale serait-il donc bien à sa place chez des penseurs qui font provenir la science, les lois mathématiques, la justice, la morale, Dieu lui-même de l'acte purement formel et arbitraire d'une volonté capricieuse qui ne voulant rien n'en produit pas moins l'ordre et l'harmonie dont nous sommes les témoins? Celui qui peut le plus ne pourrait-il pas le moins? L'impossibilité de rendre compte de la mort physique venant sur tous suffirait-elle pour nous jeter dans les bras d'hypothèses fantastiques ne pouvant appeler à leur aide ni la conscience, ni l'Ecriture, ni la raison?

Dieu, dites-vous, est injuste en assujettissant à la mort les descendants d'Adam qui n'ont pas péché à la manière de leur premier père. Qu'en savez-vous, je vous prie? N'est-ce pas le cas de s'écrier avec l'apôtre : « Mais plutôt, ô homme! qui es-tu, toi qui contestes avec Dieu? La chose formée dira-t-elle à celui qui l'a formée: Pourquoi m'as-tu ainsi faite? Le potier de terre n'a-t-il pas la puissance de faire d'une même masse de terre un vaisseau à honneur, et un autre à déshonneur? »

Ne vous hâtez pas de triompher; vous savez suffisamment qu'il n'y a pas le moindre vestige de calvinisme en tout ceci. Non, Dieu ne saurait traiter les créatures intelligentes et morales comme le potier la masse de terre qu'il façonne à son gré. Dieu est un Dieu d'ordre, il est le premier à respecter son œuvre. « Quand il s'agit de Dieu, la justice c'est sa rectitude, c'est-à-dire qu'il se comporte conformément à la position qu'il prend. » (Pag. 358.) Mais quand il crée serait-il donc forcé de créer les êtres intelligents d'une façon plutôt que d'une autre? Cette prétention serait tout particulièrement étrange dans la bouche de ceux qui nous parlent d'une liberté absolue de Dieu. Les résultats auxquels on aboutit sont vraiment fantastiques. En effet ce ne serait pas seulement en assujettissant l'homme à la mort que Dieu se serait montré injuste. Pourquoi aurait-il donné à l'un des facultés et des talents qu'il a refusés à l'autre? Pourquoi celui-ci vient-il au monde

dans un milieu favorable, tandis que cet autre est placé dans les circonstances les plus pénibles? Julius Müller pourrait soutenir que notre position dans le présent purgatoire est rigoureusement déterminée par la gravité de la faute personnelle commise dans la période de la préexistence. Mais comment les réalistes qui admettent une chute collective de l'espèce pourraient-ils pousser si loin le déterminisme résultant d'une faute impersonnelle? Vous ne direz pourtant pas que les aptitudes et le sort de chaque individu sont déterminés par la part infinitésimale qu'il a prise, en qualité de molécule inconsciente, dans la chute de la créature intelligente dont la petite monnaie a donné des anges, des hommes et des démons?

Une fois entré dans cette voie on doit aller plus loin encore. Dieu ne serait-il pas injuste pour nous avoir refusé quelques sens de plus qui nous iraient à merveille? Pourquoi pas un œil à facettes placé sur le front ou derrière la tête? Les notions esthétiques s'en seraient aisément accommodées en considération de son utilité. Pourquoi ne nous sentirions-nous pas frustrés dans nos droits en voyant que nous sommes singulièrement mal partagés sur cet article des sens, et cela au bénéfice de nos inférieurs les animaux? Ah! dans ces jours de locomotion qu'une paire d'ailes ferait donc bien notre affaire dans maintes circonstances! Si nos nerfs et nos muscles avaient l'élasticité de la sauterelle et du moindre parasite humain, nous nous élancerions instantanément sur le faîte des édifices les plus élevés.

Pour respecter les exigences de cette justice légale qu'on veut lui imposer, Dieu aurait dû faire non pas seulement tous les hommes mais tous les êtres intelligents sur le même patron. Jetés dans le même moule, doués de facultés et de talents parfaitements identiques, ils auraient dû à tous égards être les divers tirages d'une seule et même composition définitivement stéréotypée. Au fond n'est-ce pas là ce que veulent dire les réalistes qui nous parlent d'une humanité qui serait tombée alors qu'elle était encore une? Pour plusieurs d'entre eux du moins l'individualité est du malin. Il ne resterait plus qu'à nous expliquer comment les atomes de cette créature in-

telligente ont pu contracter une culpabilité personnelle dans l'acte même de cette chute, qui devait avoir pour résultat de les constituer comme individualités conscientes.

Mais les règles de la pure et simple justice légale doivent-elles donc faire seules lois entre le créateur et les créatures? Les stoïciens n'ont-ils pas déjà entrevu une sphère beaucoup supérieure? Kant n'a-t-il pas fait prévaloir le point de vue moral dans lequel règne la liberté? Dans le monde religieux et moral ne pouvons-nous pas concevoir des règles de conduite supérieures à la petite justice de nos tribunaux, qui tout en s'efforçant d'être justes sont trop souvent contraires à l'équité? En tout cas il est impossible de ne concevoir les rapports entre Dieu et les créatures que comme fondés sur la base d'une stricte légalité. En dehors de la révélation, bien des choses autorisent à contester la justice de Dieu, mais le croyant, sans nier les faits qui l'embarrassent, n'a-t-il pas le droit de penser que celui qui s'est montré plus que juste, c'est-à-dire un père miséricordieux et compatissant, sera également reconnu juste en toutes ses voies?.. « Tu es juste, ô Eternel! et droit en tes jugements! » (Ps. CXIX, 137.)

Est-il nécessaire de prévenir l'accusation d'avoir affaibli la doctrine du péché? Pour couper court à toute discussion il suffirait de rappeler que, tout en repoussant les explications de l'augustinisme et de l'ultracalvinisme, nous n'avons pas admis une seule des thèses du pélagianisme. Aussi bien n'est-ce pas de ce bord-là que le péril nous menace aujourd'hui. L'homme moderne n'est plus fier et orgueilleux; on pourrait lui reprocher au contraire d'être enclin à se faire trop modeste et trop humble. Il est en effet tout disposé à abonder dans le sens de l'orthodoxie pour arriver à un déterminisme de nature dans lequel il estime trouver son excuse. Qu'on charge à plaisir ou Adam ou la nature des choses, il se sent allégé d'autant; il se prévaut de tous ces faits comme d'autant d'excuses qui enlèvent au péché personnel son aiguillon. Il faudrait donc se rendre bien peu compte de la position dans laquelle nous nous trouvons pour voir une atténuation de la doctrine du péché dans un effort qui, sans prétendre enlever tous les voiles,

essaye, en consultant l'histoire, la raison, la conscience chrétienne et l'Ecriture, de tenir la balance un peu plus égale que par le passé entre l'individu et la race.

Il est encore un côté important dans cette doctrine du péché : nous voulons parler de tout ce qui concerne les restes de l'image de Dieu en l'homme. Ce point a été traité ailleurs[1]. Du reste les hommes religieux du jour semblent revenir sur cet article des exagérations des prédicateurs du réveil dont les réformateurs avaient su se garder. Aujourd'hui nous nous sommes proposé de remonter plus haut. En renonçant à régler les rapports entre Adam et ses descendants au nom de la spéculation et de la logique formelle pour tenir plus compte de la nature morale et religieuse du problème, on évite des exagérations graves dans lesquelles tombent les penseurs qui ne savent pas faire leur système assez large pour donner place à tous les faits.

Nous n'avons rien dit de l'accusation de scepticisme. Mais à quoi bon en parler? qui ne sait que cette aberration d'esprit, réaction inévitable contre les témérités des docteurs qui prétendent tout savoir, ne pourrait être mise sur le compte de ceux qui renoncent à donner à leur système la rigueur désirable, quand pour cela il faudrait altérer les faits?

J.-F. ASTIÉ.

[1] *L'Institution de Calvin et la crise théologique actuelle.* Voir le *Chrétien évangélique*, année 1861.

JEAN DE WICLEF

ET LES

TENTATIVES RÉFORMATRICES ANTÉRIEURES A LA RÉFORMATION

PAR

G. LECHLER

M. le docteur Lechler, professeur de théologie et superintendant à Leipzig, vient de publier une *Histoire de Jean de Wiclef et des essais de réformation antérieurs à la Réforme.* Le premier livre de son ouvrage est une introduction sur l'état moral et religieux de l'Europe au XIVme siècle. Nous en détachons deux morceaux dont nous présentons la traduction à nos lecteurs.

La mésintelligence survenue entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel entraîna à sa suite des conséquences bien plus grandes que n'en avaient eu les conflits entre Grégoire VII et Henri IV, ou entre les papes et les empereurs de la maison de Hohenstauffen. La papauté était ressortie victorieuse des luttes précédentes ; elle fut vaincue dans sa lutte avec la royauté française. Dans ses différends avec l'empire, le saint-siége avait affermi, augmenté même son prestige dans l'opinion publique et sa prépondérance sur le pouvoir civil. Par contre, sous Boniface, son autorité essuie un échec irréparable ; l'indépendance et l'autonomie de l'état remplacent la suprématie papale.

D'où vient cette diversité si frappante dans les résultats d'événements au fond parfaitement semblables? Tout simplement de

[1] *Johann von Wiclef und die Vorgeschichte der Reformation,* von Gotthard Lechler, der Theologie Doctor und ordentlichem Professor, Superintendenten in Leipzig. — 2 vol. in-8, 1873.

la différence de situation des partis en présence. Autrefois, en face de la papauté se trouvait l'empire revendiquant l'exercice de droits très étendus, en particulier sur l'Italie, mais ne disposant pour réaliser ses prétentions que de moyens fort insuffisants. Au XIVme siècle, le saint-père va se heurter à une royauté nationale sans prétention à l'empire universel, mais pleine de force et de vigueur. La papauté, elle aussi, était bien changée. Sous Grégoire VII, une tendance idéale l'animait encore. Un esprit loyal, quoique confus, travaillait à relever l'église en l'émancipant des liens de la féodalité. *Tout pour l'église de Christ* était encore la sincère devise des souverains pontifes. Le pouvoir n'était qu'un moyen, l'église restait le but.

A l'époque qui nous occupe ce noble idéal a disparu. Avec Boniface VIII la papauté devient son propre but. Le bien de l'église est un masque dont s'affuble le désir de pouvoir et de domination ; mais le vrai mobile est l'égoïsme du saint-siége ou même de la personne du pape. Ses contemporains s'en sont bien aperçus. Non-seulement un adversaire politique, Dante, appelle Boniface *le Seigneur et le chef des nouveaux pharisiens ;* mais encore un ami du saint-siége, le dominicain Ptolémée de Lucques nous dépeint ce pontife comme un homme présomptueux, arrogant et plein de mépris pour les autres. Aussi Boniface n'est-il point soutenu dans son œuvre par cette conscience du devoir accompli qui fortifiait si puissamment Grégoire VII au milieu de ses malheurs. Remarquons en outre une circonstance importante. Il n'existe à la vérité aucune différence essentielle entre les théories de Boniface et celles de Grégoire VII et d'Innocent III sur les rapports de la papauté avec l'église et l'état ; mais la manière dont Boniface comprend ses idées et s'efforce de les réaliser, trahit un tout autre esprit que celui de ses prédécesseurs. Ce qu'Innocent envisageait surtout sous son côté moral, Boniface le saisit d'un point de vue purement légal. Il réclame des hommes comme un droit ce qui pour Innocent était l'accomplissement d'un devoir. Il remplace l'esprit par la lettre, la liberté morale par la contrainte, et, autant qu'il dépend de lui, transforme l'église, société autonome, en une pure institution juridique.

La carrière antérieure de Boniface peut nous expliquer sa manière strictement juridique d'envisager les affaires ecclésiastiques. D'abord avocat auprès de la curie, il fut, depuis sa promotion au cardinalat, employé à la rédaction de documents qui exigeaient une connaissance particulière du droit. Par ce côté de son caractère, ce pontife se rattache aussi au siècle dans lequel il vécut. De sa nature la forme romaine du christianisme est empreinte de légalisme; mais c'est à la fin du XIIIme siècle que cette tendance arrive à sa plus haute expression. Jusqu'alors .e développement de l'église avait été, du moins dans une certaine mesure, libre et organique. Maintenant il ne s'effectue plus que sous la forme de préceptes légalement sanctionnés, de formules de droit stéréotypées. Ce qui devait décider la soumission de l'individu à un dogme ecclésiastique ou à certaines formes du culte ne dépend plus d'une nécessité intérieure et rationnelle, mais simplement de l'autorité d'une loi positive. Cette tendance devait rencontrer de l'opposition ; car une législation ecclésiastique de jour en jour plus minutieuse et compliquée enserrait la liberté individuelle dans des limites excessivement étroites.

Philippe IV de France, représentant de l'état opposé à la papauté, se trouvait dans une position on ne peut plus favorable. Dans les siècles précédents, les papes avaient non-seulement ménagé mais encore protégé la royauté française, dans l'idée de s'en faire un appui. La couronne de France exerçait alors sur l'Europe une influence non-seulement matérielle, mais morale. Le roi *très chrétien,* grâce à l'histoire et aux traditions de sa maison, était renommé pour sa fidélité à l'église. Lorsque Boniface VIII, intervenant dans les affaires de France, transforma brusquement un débat diplomatique en une question financière, le roi, malgré son absolutisme, fut assez heureux pour rallier à sa cause toute l'église de France et les états du royaume, assurant ainsi la victoire à la couronne. Les vivacités passionnées auxquelles Boniface se laissa entraîner ne purent qu'aggraver sa défaite. Cette entente du peuple français avec son roi, cette union de un pour tous et de tous pour un est un signe des temps, l'apparition d'un nouvel esprit résultant de l'essor

pris par le sentiment national dans les divers pays de l'Europe.

Considérons maintenant l'effet produit sur les contemporains par cette lutte entre l'église et l'état.

Déjà à la fin du onzième et au commencement du douzième siècle, lors de la querelle des investitures, des hommes distingués avaient débattu la question des rapports entre *sacerdocium* et *imperium*. Ainsi Volfram, évêque de Naumbourg, avait composé deux écrits sur ce sujet : son *Apologia pro Henrico IV imperatore* ou *De unitate ecclesiæ conservanda* (1093) et un *Tractus de investitura episcoporum*. (1109.) Mentionnons encore, avec éloge, l'*Epistola Leodiensium adversus Paschalem II*, écrite en 1103 au nom du clergé du diocèse de Liége, probablement par Sigebert de Gembloux. Cet ouvrage contient une critique adroite et mordante d'une lettre de Pascal au comte de Flandre.

Le conflit entre Philippe le Bel et Boniface excita bien plus vivement encore l'esprit d'investigation qui, se donnant pour tâche d'examiner la question des vrais rapports entre l'église et l'état, fut nécessairement conduit à s'occuper de l'essence et de l'origine de ces deux organismes. Cette violente collision entre les pouvoirs civil et religieux a donné naissance à des vérités qui ne devaient plus tomber dans l'oubli. En effet les théories sur la nature de l'église et de l'état et leurs rapports réciproques qui surgissent sous le roi d'Allemagne, Henri VII, et plus encore sous Louis de Bavière, sont évidemment le contre-coup de l'ébranlement excité par la France au commencement du XIVe siècle. On voit alors apparaître une notion de l'état en opposition avec les empiétements de la curie et les idées absolutistes de ses jurisconsultes. L'état y est présenté comme un tout indépendant, autonome en politique, subsistant par lui-même à côté de l'église, et institué de Dieu au même titre qu'elle.

Ce n'est pas sans étonnement que nous voyons au premier rang des défenseurs de ces idées vraiment modernes deux religieux des ordres mendiants, un franciscain et un dominicain, membres tous deux, il est vrai, de l'université de Paris. Le premier est le célèbre Guillaume Occam, le second Jean Quidort,

mort en 1306, bien connu de ses contemporains sous le nom de frère *Jean de Paris*. Occam écrivit un dialogue sur le pouvoir des prélats et des princes; Jean de Paris, un traité sur la puissance des rois et du pape. Nos deux auteurs envisagent leur sujet principalement sous son côté financier, ce qui s'explique aisément par les circonstances de la lutte entre Philippe et Boniface. En effet l'intervention de ce dernier dans les affaires de France avait pour prétexte une question diplomatique, la paix ou la guerre avec l'Angleterre; mais elle devint bientôt une pure affaire d'argent.

L'écrit d'Occam est un petit dialogue entre un clerc et un chevalier. Le premier représente l'église, le second l'état. C'est un véritable débat entre deux personnages d'une individualité bien marquée; le ton en est vif et animé. Le chevalier, attaquant le clerc avec un air de bonhomie qui n'exclut point la malice, oppose à son adversaire une vive résistance et réussit à présenter les prétentions de l'église sous un aspect comique. L'entretien roule principalement sur l'exemption d'impôt à laquelle prétend le clergé, en d'autres termes, sur le droit du roi d'imposer, suivant les besoins de son état, les *temporalia,* c'est-à-dire les hommes et les biens d'église. L'auteur étaye son opinion d'anecdotes et d'exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament et bien appropriés au but qu'il se propose.

Le travail du savant dominicain, Jean de Paris, est plus étendu. Il porte le cachet de l'école et suit une marche rigoureusement méthodique. Son premier chapitre traite de la nature et de l'origine de l'état, le second de la nature et de l'origine de l'église. En même temps l'auteur montre pourquoi l'église forme une corporation réunie sous la direction d'un chef (primauté du pape); enfin, dans le chapitre troisième, il arrive à son sujet proprement dit, c'est-à-dire aux rapports réciproques de l'église et de l'état, rapports qu'il établit de la manière suivante. Historiquement l'état précède le sacerdoce (église), puisque celui-ci ne commence véritablement qu'avec Christ. Cependant, si l'on considère la dignité de l'office, le sacerdoce a le pas sur la royauté, le premier se proposant le but le plus élevé, savoir la vie éternelle. Le savant dominicain combat tou-

tefois avec vigueur et netteté l'opinion qui voit dans la royauté une émanation de la prêtrise et subordonne la première à la seconde. Il pose au contraire les propositions suivantes : 1° La royauté est voulue de Dieu au même titre que le sacerdoce (ou pour parler le langage moderne, l'état est voulu de Dieu au même titre que l'église.) 2° En bien des points, surtout en ce qui concerne le droit de possession et de propriété, le roi est au-dessus du prêtre.

Notre auteur aborde ensuite la question vitale pour l'époque, savoir la question d'argent, et lui consacre la plus grande partie de son livre. (Chap. VI-XXII.) Il passe en revue les arguments et les sophismes sur lesquels se fondait la curie pour réclamer l'exemption d'impôts en faveur des clercs. Son opinion, ainsi que le fait déjà pressentir la préface de son livre, tient le milieu entre les partis extrêmes. D'un côté les Vaudois soutiennent que les successeurs des apôtres, c'est-à-dire le pape et les prélats, ne doivent absolument rien posséder ; de l'autre *quelques modernes,* tombant dans l'excès contraire, prétendent que le pape, représentant de Christ sur la terre, possède, en vertu des pouvoirs qu'il tient de Dieu, le droit de disposer souverainement (*dominium et cognitionem seu jurisdictionem*) des biens des princes et des barons, ceux-ci n'en ayant reçu que l'administration. La vérité est entre ces deux extrêmes. Le droit des prélats de posséder des biens temporels n'est ni absolument inconciliable, ni nécessairement lié avec leur qualité de successeurs de Christ et des apôtres, mais ils l'obtiennent en vertu d'un octroi et concession des princes.

Tandis que les ouvrages dont nous venons de parler sont inspirés par le conflit entre Philippe le Bel et Boniface, les écrits d'un grand poëte et penseur de l'époque nous rappellent le voyage à Rome du roi d'Allemagne, Henri VII de Luxembourg, en 1310 et 1311. Lorsque ce prince reprit sur l'Italie les plans qui avaient échoué sous les Hohenstauffen, Dante Alighieri, en sa qualité de patriote gibelin, salua ce dessein avec une vive espérance et un joyeux enthousiasme La puissance et la gloire de l'empire étaient à ses yeux et à ceux de son parti inséparables de la gloire et de la puissance

de l'Italie. Le pouvoir impérial reprenant autorité dans la péninsule, c'était un réveil de Rome et de la patrie tout entière. Tels étaient les sentiments qui inspiraient Dante en écrivant, probablement dans les années 1310 et suivantes, son livre *de Monarchia*.

Cet ouvrage est dans son genre aussi original que la *Divine comédie*. Son but est de prouver que l'empire comme monarchie universelle est voulu et inspiré de Dieu pour le bien de l'humanité. Cette idée d'empire universel est intimement unie dans la pensée de l'auteur à celle de Rome et du peuple romain. Elle est un produit de l'imagination du moyen âge, et l'histoire prouve que cet idéal ne s'est jamais réalisé. Cependant ceux qui, s'appuyant sur ce fait, regarderaient l'œuvre de Dante comme sans valeur pour notre époque, montreraient seulement qu'ils n'ont rien compris aux leçons de l'histoire. On le sait, Dante, par la révolution qu'il opéra dans la langue italienne, appartient à l'époque moderne. Sa *Monarchia* contient aussi des idées que l'on dirait datées d'aujourd'hui et qui ont d'autant plus de poids qu'elles sont émises avec plus d'indépendance et de hardiesse. L'auteur avait du reste parfaitement la conscience de la valeur de son œuvre. Dès le début, il donne à entendre qu'il ouvre une voie nouvelle et travaille dans l'intérêt de l'humanité et des âges futurs, en mettant en lumière une vérité jusqu'alors laissée dans l'ombre, l'idée d'une monarchie universelle. Il sait bien que ses efforts en faveur de l'indépendance de l'empire tourneront à la confusion de certaines personnes et soulèveront contre lui une grande animosité. Il s'en console toutefois par la promesse que Dieu a faite aux défenseurs de la vérité, et, avec l'aide de celui qui nous a rachetés par son précieux sang de la puissance des ténèbres, il espère confondre les menteurs impies.

La forme de ce petit ouvrage de Dante n'est pas sans valeur. Il porte à la vérité le cachet de l'époque, sa manière d'argumenter est celle de la logique et de la dialectique scolastiques. On y trouve çà et là, pourtant, des traits d'une pureté et d'une simplicité classiques qui rendent sa méthode bien supérieure à celle des autres produits de la scolastique. Pourquoi, du reste,

s'en étonner? Dante n'appartient pas aux corporations universitaires de son temps, et même son latin se distingue de celui de ses contemporains par une pureté remarquable, une simplicité vraiment antique. On voit que notre auteur a pensé en Romain, et s'est imprégné de l'esprit des anciens. Le latin de sa *Monarchia* est en son genre aussi parfait que l'italien de sa *Divine comédie* et de ses poëmes lyriques. Sous ce rapport il est, en quelque manière, un prophète. Non-seulement ses idées devancent son époque, mais encore son latin donne un avant-goût de celui de la renaissance. Les espérances de cette âme à la fois gibeline et romaine, les caractères distinctifs de son style sont puisés à la même source : son amour pour l'antiquité. Celle-ci lui apparaît comme le glorieux passé de son peuple. Il rêve le retour de ce passé, et salue dans l'empire rajeuni l'instrument qui réalisera ses vœux.

L'ouvrage est divisé en trois livres. Le premier établit la nécessité d'une monarchie universelle ; le second, le droit du peuple romain à posséder ce souverain pouvoir. Le troisième démontre que la dignité impériale romaine dépend de Dieu seul et non du pape. Voici comment Dante prouve la nécessité d'une monarchie universelle. La tâche essentielle de l'humanité est d'agir dans le monde de la pensée ; mais pour accomplir ce devoir, elle a besoin de paix. Le meilleur moyen d'atteindre le bonheur, c'est la paix universelle dont le maintien suppose nécessairement l'unité de pouvoir. Dante envisage l'ensemble de l'humanité d'une manière grandiose et conforme à l'esprit du christianisme. La monarchie comprend à la fois les nations du nord et celles du sud, Scythes et Garamantes. Chaque peuple est régi par ses propres lois, adaptées à son caractère particulier ; mais l'ensemble de ces pays est gouverné par une législation uniforme sous la direction d'un chef unique, monarque ou empereur. Ce n'est qu'ainsi que les hommes jouiront de la paisible possession de leurs biens. L'ordre, la justice, la liberté, la concorde, réclament et présupposent une telle monarchie. Il va de soi que la personne du monarque doit être douée de toutes les qualités possibles.

Le livre IIe, évidemment le plus faible de l'ouvrage, prouve

que la monarchie universelle appartient de droit, c'est-à-dire en vertu d'une dispensation divine, au peuple romain. Les peuples se sont disputé l'empire du monde, les Romains sont sortis vainqueurs de la lutte. Cette victoire est un jugement de Dieu qui s'est prononcé en faveur du droit. Ici Dante s'appuie sur l'histoire de la Rome antique, car pour lui l'identité de l'ancienne Rome avec celle du moyen âge ne fait pas question. Il ne parle même pas de la restauration de l'empire d'Occident par Charlemagne. Une fois cependant, il semble avoir eu le sentiment de l'importance de la lutte qui se passait sous ses yeux. A la vue des résistances que les prétentions impériales trouvaient en Italie, il s'écrie avec le psaume II : « Pourquoi se mutinent les nations et pourquoi les peuples projettent-ils des choses vaines? Les rois de la terre se trouvent en personne et les princes consultent ensemble contre l'Eternel et contre son oint? » c'est-à-dire pourquoi les nations se révoltent-elles contre la suprématie du peuple romain et contre l'oint du Seigneur, l'empereur? Puis il reprend : « Rompons leurs liens et jetons loin de nous leur joug, » ce qui signifie qu'en établissant le droit de Rome à l'empire, l'auteur se propose de briser les liens de l'ignorance qui enlacent les peuples et le joug dont les princes les oppriment, et de rendre l'humanité libre à l'ombre du sceptre impérial.

Le livre III fait dériver la dignité impériale directement de Dieu, non du pape. C'est, à nos yeux, en ce point que Dante proclame un principe nouveau et se trouve en affinité avec la réformation. Autant son langage est modéré, autant il insiste avec force sur les idées qu'il met en avant. Unissant à la piété pour Christ un religieux respect pour l'église, il convient que l'empereur romain est soumis au pontife romain en certaines matières et doit lui témoigner la soumission d'un fils respectueux pour son père. Mais il distingue aussi entre les deux lumières du monde, entre *sacerdocium* et *imperium*. Enumérant les divers arguments invoqués par la cour de Rome pour établir la subordination de l'empereur au pape, Dante s'efforce de les réfuter et d'établir l'origine divine et la parfaite indépendance de l'autorité impériale. Il ne se contente pas cependant

de traiter cette question au point de vue social, mais descendant sur le terrain ecclésiastique, il remonte aux sources de la vérité chrétienne, et touche au point qui sépare la conception romaine de la conception évangélique ou, dans le bon sens du mot catholique, de la vérité chrétienne. « Nous devons, dit-il, au pape non ce qui appartient à Christ, mais seulement ce qui appartient à saint Pierre. » Il condamne aussi de la manière la plus formelle les faiseurs de décrétales qui, dans leur ignorance de la théologie et de la philosophie, font de la tradition ecclésiastique la base de la foi. Voici son jugement sur l'opinion qui voit dans le droit ecclésiastique papal la norme de la foi et de la vie et prétend tout régler à l'aide de formules juridiques. « Les décrétales sont en soi, dit-il, des lois respectables mais subordonnées aux décisions des concîles et aux écrits des Pères ; elles sont aussi inférieures à l'Ecriture qui, d'après Matthieu V, 3, reste la règle suprême. L'église ne tire pas son autorité de la tradition ; c'est bien plutôt la tradition qui tire son autorité de l'église. »

Voilà certes des idées dont Dante était loin de soupçonner toute la valeur et qui portent bien le cachet de la vérité évangélique.

En 1313, l'empereur Henri VII mourut subitement ; sa chevaleresque personne, sur laquelle on fondait de si grandes espérances, disparut comme un brillant météore, mais non toutefois sans laisser de traces. Louis IV de Bavière, prenant son prédécesseur pour modèle, suivit la même conduite à l'égard du pape et de l'Italie, et les idées de Dante continuèrent à faire leur chemin. Parmi les écrivains qui les partagèrent deux surtout méritent d'être cités : Marsiglio de Padoue, mort après 1342, et ce même Guillaume Occam dont nous avons parlé plus haut.

Marsiglio était non-seulement un écrivain voué à la cause de l'empire, mais encore un conseiller intime de l'empereur. En 1324 il compose, en collaboration avec Jean de Jardun (ainsi nommé d'un village de Champagne près de Mézières) son *Defensor pacis,* qu'on pourrait appeler aussi *plaidoyer pour l'empire* ou *écrit polémique en faveur de Louis de Bavière.* Toutefois ce n'est point sans raison que cet ouvrage porte un titre objectif,

rappelant l'idée de Dante que l'unité et la paix sont les biens suprêmes de l'humanité et de l'état. L'ennemi de la paix publique, signalé ici par des allusions d'abord voilées puis de plus en plus claires, est la papauté et ses empiétements sur les droits des empereurs et de l'état. On voit que nos auteurs ont présente à l'esprit l'histoire des dernières années, les persécutions arrogantes de Boniface VIII à l'égard de Philippe de France, la lutte de Clément V contre l'empereur Henri, enfin les procédés du pape régnant, Jean XXII, contre Louis de Bavière. Il faut promptement opposer une digue au pouvoir papal et empêcher son accroissement. Afin de couper le mal par la racine, il faut mettre à nu les théories sur lesquelles il s'étaye ; cela fait, on pourra prendre à parti les auteurs et les défenseurs de ces théories. Le but que se proposent nos écrivains justifie l'ordonnance de leur ouvrage qui est divisé en trois livres *(dictiones)*, ou, à proprement parler, seulement en deux, le troisième n'étant qu'un résumé, en forme de thèses, du contenu des précédents.

Le premier livre, s'appuyant sur l'autorité d'Aristote, s'occupe de l'état envisagé dans son essence, son but, son origine, puis sa constitution politique, qui doit procurer aux hommes le bonheur social, c'est-à-dire la paix et le repos. Le second livre, le plus étendu et le plus important, traite des rapports de l'église et de l'état. Le style, d'abord purement didactique, prend bientôt une allure polémisante et rappelle par sa vivacité le ton de nos brochures modernes. On voit clairement que les prétentions de la papauté soulèvent une vive résistance. Plus les exigences de la curie augmentent, plus l'opposition est conduite à scruter les principes sur lesquels reposent les institutions ecclésiastiques. Les deux mouvements parallèles croissent d'une manière égale. Les prétentions du saint-siége, auxquelles Marsiglio revient sans cesse, savoir que le salut du croyant dépend de la soumission au pontife romain, et que Christ a donné à Pierre et à ses successeurs un pouvoir supérieur à l'empire, n'ont eu pour effet que d'aiguillonner la verve des penseurs indépendants. Tout lecteur attentif éprouvera cette impression.

Non-seulement Marsiglio soumet les maximes papales à une sévère critique, mais en outre il développe ses propres idées

sur la puissance ecclésiastique, la suprématie papale, les relations du civil et du religieux. De plus il s'efforce d'asseoir son système à la fois sur la raison, l'Ecriture, la tradition, le droit canon et l'histoire. En voici les traits principaux.

I. L'exercice de l'autorité temporelle ou d'un pouvoir de coaction (*jurisdictio coactiva*) n'appartient à aucun prêtre, évêque ou pape. Tout clerc, à l'exemple de Christ lui-même, est soumis de sa personne à l'autorité temporelle. Christ donne en outre aux prêtres le conseil (*consilium,* par opposition à *præceptum*) de vivre dans la pauvreté et le renoncement. Les fonctions d'un prêtre, d'un évêque et d'un pape se bornent à administrer la parole et les sacrements. Son influence purement spirituelle et morale s'exerce par la persuasion, l'avertissement, la censure.

II. Tous les prêtres, quel que soit leur titre, sont au fond égaux en pouvoir et en dignité. D'après le témoignage de Jérome, l'âge apostolique ne distinguait point entre ancien et évêque. Les apôtres aussi étaient égaux entre eux. La primauté de Pierre est inconnue au Nouveau Testament.

III. La distinction de puissance et d'honneur entre prêtres et évêques est purement extérieure, non essentielle, d'institution humaine et fondée sur les besoins du moment. La primauté d'un diocèse et de son évêque peut être utile à l'église, mais seulement à titre de mesure d'ordre. Les pouvoirs du primat doivent être soigneusement limités et définis. Marsiglio considère toutes les différences hiérarchiques comme un fait de *jure humano* et non point de *jure divino*. Ces expressions ne se rencontrent pas, il est vrai, sous sa plume. Mais, si le mot manque, la chose y est. Cette différence de rang entre les serviteurs de la parole est la même que celle qu'établit l'église luthérienne. Quant à la primauté du pape, Mélanchthon, en son nom personnel, a émis une théorie tout à fait semblable à celle de Marsiglio.

IV. D'après l'Ecriture, il n'existe qu'un seul chef de l'église et un seul fondement de la foi, directement posé de Dieu. Ce chef c'est Christ et non point un apôtre, un évêque ou un prêtre quelconque, d'après 1 Cor. III, 11.

V. La souveraine autorité dans l'église n'appartient à aucun

prêtre, à aucun évêque, pas même à celui de Rome, mais au concile général, dans lequel peuvent siéger non-seulement des ecclésiastiques mais encore des laïques pieux et versés dans les saintes Ecritures. Marsiglio développe ici, avec une grande clarté, les principes adoptés cent ans plus tard par les grands conciles du XVe siècle.

VI. Le droit de contrainte appartient non à l'église mais à l'état. (Pour plus de brièveté et de clarté nous employons ces expressions modernes que notre auteur remplace par celles plus concrètes de *prince, principaux,* ou plus volontiers encore par *legislator superiore carens,* souverain législateur.) Infliger une peine civile à l'hérétique est l'affaire exclusive du juge temporel qui condamne d'après les règles tirées de la loi laïque. Le droit de convoquer le concile général et de donner force de loi à ses décisions appartient au prince pieux, lui seul et non l'évêque ou le pape possédant le droit de contrainte. Le pape ne saurait posséder le droit de convocation, car alors il pourrait arriver que des fautes graves, soit du saint-père soit des cardinaux, rendissent urgente la réunion d'un concile général et qu'au grand détriment de la chrétienté le pape refusât de le convoquer. L'autorité temporelle possède en outre la haute surveillance des biens d'église, dont elle peut disposer pour la défense et la conservation de l'état.

VII. La Bible en main, Marsiglio réduit à néant les prétentions de la curie romaine sur la valeur des décisions papales. Il pose en fait qu'aucun écrit ne mérite de créance absolue à l'exception des livres canoniques et de ce qui en dérive directement. Cette dernière réserve a pour but de donner, dans les questions contestées, autorité aux décisions des conciles généraux. Jésus a promis d'être avec son église tous les jours jusqu'à la fin du monde; les conciles généraux sont l'organe et la représentation de l'église (*vicem universitatis fidelium repræsentantes*). Marsiglio pense donc que les questions d'interprétation de l'Ecriture et de doctrine doivent être résolues par un concile et non point par les décrets ou décrétales d'un pape assisté de ses cardinaux.

Toutes les assertions de notre auteur sont inspirées par les

faits dont il était témoin, notamment par la lutte entre Jean XXII et l'empereur Louis. Son ouvrage porte souvent des traces de la vive irritation qui travaillait alors les esprits ; ainsi il pense que la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII et certains décrets de Jean XXII contre Louis IV doivent paraître à tous les gens sensés entachés de folie. Au premier abord, certaines déclarations du pape Jean sont soi-disant apostoliques ; mais vues de près elles sont diaboliques.

Il est impossible de méconnaître dans l'œuvre de Marsiglio et de Jean de Jardun nombre de pensées d'un caractère tout à fait évangélique, et qui sont comme les pressentiments prophétiques des vérités mises en lumière par la réformation.

Dans les luttes entre l'église et l'état, la discussion roule surtout sur la notion d'état; au contraire, dans les débats que nous allons raconter, celle d'église occupe le premier rang. Aussi les préoccupations des penseurs se concentrent-elles de plus en plus sur le point vital de la question.

Le mouvement, commencé dans les vingt premières années du XIVe siècle, se continue maintenant à l'occasion d'une controverse entre les franciscains et les dominicains. Une décision de Jean XXII en faveur de ces derniers allume une guerre dans laquelle les principaux représentants de l'ordre de Saint-François prennent résolûment parti contre le pape lui-même. Une aventure arrivée à un inquisiteur déchaîna la tempête qui alla bientôt s'étendant au loin.

En 1321, l'inquisition avait eu l'heureuse chance de mettre la main à Narbonne sur un béguin qui professait, entre autres idées, l'opinion que ni le Christ ni les apôtres n'avaient possédé de propriété soit individuellement soit en commun. L'inculpé était sans doute un de ces *fraticelli* qui, après leur rupture avec l'ordre de Saint-François, s'étaient rattachés à l'association des béguins. L'inquisiteur était, comme d'ordinaire, un dominicain. Dans le cours de l'enquête, il avait mandé auprès de sa personne les chefs et les plus savants membres des communautés religieuses de la ville. Mais quelle ne fut pas sa surprise de voir

le minorite Bérenger Faloni se porter défenseur des opinions incriminées et les déclarer parfaitement orthodoxes. L'inquisiteur exige naturellement une rétractation immédiate, mais le franciscain, bien loin d'y consentir, en appelle au saint-siége. Il n'était point seul de son avis, car bientôt, à la stupéfaction générale, les organes officiels de l'ordre des minorites se déclarent solidaires des opinions mises en cause par l'inquisiteur. Deux chapitres généraux des franciscains, tenus à Pérouse en juin et juillet 1322, se prononcent dans le même sens.

Jusqu'alors la question, ne concernant que les deux ordres mendiants, paraissait simplement devoir augmenter encore leurs nombreux sujets de mésintelligence. Mais vu l'appel au saint-siége, la cause étant portée à Avignon, tout dépendit désormais de la décision du pape.

A la vérité Jean XXII (1316-1334) ne pouvait guère s'éprendre d'enthousiasme pour l'opinion qui soutenait que ni le Christ ni les apôtres n'avaient possédé de biens, soit individuellement soit en commun. En effet, si jamais pape fut suspect de cupidité, ce fut bien lui. La plus grande partie de ses décrets avaient pour objet des questions de finance, et le fait qu'à sa mort on trouva dans le trésor pontifical vingt-cinq mille florins d'or, soit en argent comptant soit en joyaux, nous montre bien que ses efforts n'étaient pas demeurés infructueux. Comment donc aurait-il pu reconnaître dans la pauvreté une condition de la perfection chrétienne? Aussi se garda-t-il bien de le faire. A la vérité il eût bien voulu pouvoir se dispenser de prendre une décision, et se montra, au début, disposé à accepter une transaction proposée par Hubert de Casal. Mais malheureusement les partis en présence ne se laissèrent point apaiser. Il fallut donner une réponse claire et nette par oui ou par non.

Une des principales armes dont les minorites faisaient usage n'était rien moins qu'une bulle pontificale. En 1279, à l'occasion des différends qui partageaient l'ordre des franciscains, Nicolas III avait publié, comme explication authentique de la règle de l'ordre de Saint-François, la bulle *Exiit qui seminat* (un semeur sortit pour semer, Matth. XIII). Ce document avait établi que les vœux de l'ordre interdisaient, soit à l'individu, soit à la

communauté, tout droit de possession et ne leur permettaient qu'un simple usufruit. Cependant cette notion d'usufruit était conçue de telle façon qu'on revenait à la propriété par une porte de derrière. Ainsi l'on soutenait hypocritement que le droit de possession appartenait, non aux moines, mais au saint-siége. Les membres de l'ordre, composant le parti des *spirituels*, avaient protesté contre la bulle, s'appuyant sur le vague dans lequel elle laissait la notion d'usufruit. Sous Jean XXII, cette bulle de Nicolas III devint le rempart des minorites et le point de mire des attaques de leurs adversaires, les dominicains. A vrai dire, la discussion n'était point permise, car la bulle de Nicolas interdisait, sous peine d'excommunication, d'agiter les points en litige, décision qui coupait naturellement court à tout débat et à toute critique. Pour permettre à l'opinion des dominicains de se faire jour, force était donc de lever l'interdiction statuée par Nicolas. En conséquence Jean XXII ouvrit la série de ces débats sur les affaires des franciscains par l'abrogation de la bulle de son prédécesseur, « afin, » disait-il, « d'ouvrir les voies à la vérité.» Cette décision, prise dans la constitution *Quia non nunquam,* est de l'an 1322. Puis le pape fit sans retard un nouveau pas et, le 8 décembre de la même année, la bulle *Ad conditorem canonum* renonce, au nom de l'église de Rome, à tout droit de propriété sur les biens de l'ordre.

Le pape avait la raison pour lui, car le débat reposait des deux parts sur une idée illusoire. Toutefois l'ordre tenait à ses illusions. Le chapitre général des minorites chargea le frère Bonagratia, de Bergame, d'en appeler verbalement contre la dernière constitution pontificale, ce qu'il fit en présence des cardinaux, le 14 juin 1323. Après cela il n'était plus possible d'ajourner la solution de la question principale. En 1323 le pape publia sa troisième constitution *Cum inter nonnullos.* Elle déclarait contraire à l'Ecriture et erronée la proposition que le Rédempteur et ses apôtres ne possédaient rien, ni individuellement, ni en commun, et qu'ils n'avaient que l'usufruit et non la propriété des choses dont ils se servaient. Tout homme persistant à professer pareille doctrine devait en conséquence être tenu pour hérétique.

Ces mesures n'arrêtant point l'opposition de certaines notabilités de l'ordre, Jean XXII y ajouta encore le 13 novembre 1334 une quatrième constitution, *Quia quorundam,* qui condamnait cette résistance, frappait les opposants d'interdit et faisait l'apologie de ses précédentes décisions. Enfin une quatrième bulle, *Quia vir reprobus,* fut spécialement lancée à l'adresse de Michel de Césène, ex-général de l'ordre. Ce dernier document n'était autre chose que la critique et la réfutation d'un mémoire composé par Césène pour protester contre les décrets pontificaux.

L'opposition au sein de l'ordre est maintenant anéantie. Ses principaux chefs quittent Avignon et se réfugient auprès de Louis de Bavière. Michel de Césène, général depuis 1316, Guillaume Occam, provincial d'Angleterre, Bonagratia de Bergame, mentionné plus haut, s'attachent à Pise, en 1328, à la personne de Louis de Bavière et font désormais partie de son entourage. Mais la majorité des franciscains se soumet et choisit en 1329 un nouveau général. On en revient à l'idée, déjà émise un siècle auparavant, que les biens dont l'ordre a la jouissance appartiennent à leur donateur. Cette fiction ne valait au reste pas mieux que celle condamnée par le pape et attribuant à l'église de Rome la possession des biens dont la communauté avait l'usufruit.

Ce conflit entre la curie et les minorites donna naissance à des idées d'une immense influence sur les âges suivants. Les dominicains se constituèrent champions de la décision papale ; mais les mémoires justificatifs publiés par les franciscains bannis et expulsés de leur ordre, Michel de Césène et Guillaume Occam, sont sous tous les rapports bien plus importants que ceux de leurs adversaires. Les ouvrages d'Occam surtout se font remarquer par leur richesse de pensées. Césène se borne trop à une simple défense et à des attaques personnelles contre Jean XXII. Occam, en revanche, ouvre des perspectives qui dépassent les horizons de son temps. Le général des franciscains est plus homme d'action que de pensée ; c'est un caractère résolu, ferme et indomptable. Occam, lui, unit au caractère une science solide, un esprit hardi et étendu. Ses œuvres

polémiques ne sont point écrites immédiatement après la catastrophe, mais seulement quelques années plus tard; circonstance qui, selon nous, et abstraction faite de la personnalité de l'auteur, explique la richesse et la profondeur de ses ouvrages. L'excitation passionnée du premier moment s'est quelque peu refroidie, les événements et les questions sont considérés d'une manière plus calme, plus objective. Le point de vue est plus libre, le jugement plus réfléchi. Les ouvrages de notre auteur parurent sous le pontificat de Benoît XIII, c'est-à-dire au plus tôt en 1335, car l'élévation au trône de ce pontife est du 20 décembre 1334.

Les ouvrages d'Occam sont, d'après leur forme et leur contenu, un plaidoyer en faveur de l'auteur et, en partie, des écrits polémiques contre Jean XXII, bien qu'ils n'aient été composés qu'après la mort de ce pontife ; cela se voit d'après leurs titres, par exemple : *Compendium errorum Johannis papæ*. Au premier abord ils paraissent seulement mettre en lumière les erreurs émises par ce pape dans ses bulles contre les franciscains. Mais cette impression change aussitôt qu'on les examine de près et qu'on pèse les idées qu'ils renferment. Ses explications sur les règles de saint François et sur le vœu de pauvreté, considéré comme une des conditions de la perfection évangélique, ses recherches sur le genre de vie de Jésus et de ses apôtres, plus encore ses idées sur la nature et l'usage de la propriété ont une valeur et une portée qui sont loin d'être purement éphémères et transitoires.

Cette discussion, vue à la distance de plus de cinq siècles, produit à la vérité sur un lecteur protestant une impression singulière. On ne peut en effet se dissimuler que notre franciscain, en se reportant au temps de Jésus et des apôtres, ne voie involontairement le Rédempteur et ses disciples au travers de ses préjugés de moine mendiant et ne se les représente sous les traits de religieux adonnés à l'ascétisme. Jean XXII n'avait donc pas tort de condamner cette manière de voir ; mais il tombe à son tour dans une faute bien plus grave. Ses adversaires prêtaient à leur insu les idées de leur temps au christianisme primitif, mais Jean, le sachant et le voulant, se laissa di-

riger par son propre intérêt et chercha à justifier, par l'exemple du Rédempteur et par la pratique des apôtres, toute la hiérarchie de son temps avec ses richesses et sa mondanité, et même les possessions temporelles du saint-siége et ses trésors richement garnis. En ce point il a tort, Occam a raison contre lui.

Le vrai motif pour lequel la curie combattit avec si peu de ménagements les franciscains, c'est qu'au fond les principes de renoncement qu'ils professaient étaient un blâme tacite de la conduite des papes. Ceux-ci le sentaient bien et poursuivirent leurs adversaires avec toute la haine qu'inspire une mauvaise conscience. Mais la persécution eut précisément pour effet de faire surgir et arriver à maturité des pensées restées à l'état latent dans la conscience des hommes d'opposition et ne se trahissant jusqu'alors que par de fugitives lueurs.

L'idée que le royaume de Christ n'est pas terrestre, mais céleste et éternel, l'idée que Christ, en tant que Dieu, est à la vérité roi et Seigneur de toutes choses, mais qu'en tant que Homme-Dieu, il n'est roi que des croyants et non point le chef d'un pouvoir temporel et civil, cette idée, disons-nous, est une critique indirecte, mais fondée sur la Bible, de la hiérarchie du moyen âge, une protestation évangélique, bien qu'inconsciente, contre la papauté telle qu'elle était constituée depuis Grégoire VII. De son côté la protestation d'Occam contre l'absolutisme pontifical et ses prétentions à un pouvoir illimité, *plenitudo potestatis,* est parfaitement consciente et réfléchie. A ses yeux c'est une aberration et une hérésie dangereuse pour les âmes de prétendre que le pape possède, en vertu de l'autorité que Christ lui a conférée, le souverain pouvoir temporel et spirituel. Si tel était en effet le cas, le saint-père pourrait déposer les souverains selon son bon plaisir et disposer arbitrairement de la fortune et des biens d'un chacun. Nous serions tous ses esclaves, car il procéderait de la même façon dans les choses spirituelles. La loi de Christ deviendrait ainsi une servitude pire que celle de l'Ancien Testament; tandis que, comparé à l'ancienne alliance, l'Evangile est une loi de liberté. Occam combat aussi avec la plus grande vigueur l'opinion de certains flatteurs de la curie soutenant que le pape peut promulguer un

article de foi, qu'il est infaillible et ne peut ni errer ni tomber dans la simonie.

Le point de départ du système d'Occam est l'idée que toute la hiérarchie ecclésiastique, y compris la primauté du pape, est un fait d'institution humaine et non divine. Il exprime même une fois la pensée hardie qu'il serait plus avantageux d'instituer un certain nombre de primats ou souverains pontifes (*summi pontifices*). Selon lui, l'unité de l'église n'est point liée à l'existence d'un summus pontifex unique. Au contraire, s'il n'y a qu'un seul chef et qu'il soit corrompu, son influence sera plus funeste que s'il y en avait plusieurs. Un pape devient-il hérétique, tout le monde doit pouvoir le juger; mais son juge régulier est l'empereur. Cependant le droit de condamner un pape hérétique appartient aussi au concile général comme représentant de l'église universelle. S'ils le jugent nécessaire, les évêques peuvent même déposer un pape. On le voit, la question qui devait agiter l'église au siècle suivant se présente déjà à l'esprit d'Occam qui la résout précisément comme elle devait l'être soixante ans plus tard.

Passant ensuite à la question de savoir si un concile peut s'assembler sans convocation du pape, Occam développe à cette occasion une théorie qui ressemble de la manière la plus frappante au système collégial. « Chaque communauté ou corporation (*communitas*), dit-il, se donne ses propres lois et choisit des personnes qui représentent l'ensemble (*vicem gerunt*). D'après Rom. XII, 5, tous les croyants formant un corps et étant membres les uns des autres, ont donc le droit d'élire des personnes pour représenter l'ensemble des fidèles. La réunion de ces personnes forme le concile général, c'est-à-dire l'assemblée des députés de toute la chrétienté. Pour constituer cette assemblée, chaque paroisse devrait envoyer un ou plusieurs délégués au synode diocésain ou au parlement du prince. Ces synodes ou ces parlements choisiraient à leur tour des députés dont la réunion formerait le concile général. On le voit, il ne s'agit point ici d'un synode placé sous la main du pape, ni même d'un concile ne représentant que la hiérarchie ecclésiastique, mais bien d'une assemblée fondée sur le principe de

l'intervention des troupeaux dans la vie de l'église. Toutefois Occam ne transporte point simplement le pouvoir souverain du pape aux conciles. « Christ a promis à l'église qu'elle ne tomberait pas dans des erreurs contraires à la foi ; mais cette promesse est faite à l'église entière. Or le concile n'est jamais qu'une portion de l'église ; il pourrait donc arriver que tous les membres d'un concile tombassent dans l'erreur, sans que l'on dût toutefois désespérer de voir Dieu révéler sa vérité aux enfants, d'après Matth. XI, 25, ou leur inspirer de défendre la vérité déjà connue. Une pareille circonstance tournerait à l'honneur de Dieu en démontrant que notre foi ne provient point de la sagesse des hommes réunis en concile général, mais bien de la puissance divine qui a choisi les choses folles de ce monde pour confondre les sages. » (1 Cor. I, 27.) Plus loin Occam exprime la pensée qu'il serait possible que tous les hommes, tant clercs que laïques, s'écartassent de la vraie foi, et que celle-ci ne se conservât que chez de pieuses femmes.

On voit clairement ce que tout cela signifie. Pour Occam, Christ le Seigneur est bien au-dessus du pape et de l'Eglise, «La tête et le fondement de l'église sont une même personne, savoir Christ, et Christ seul. » Notre auteur a la conviction de combattre pour Christ et pour la foi en sa personne.

Michel de Césène, de son côté, ne croit pas s'être séparé de la communion de l'église malgré sa rupture avec le pape Jean XXII. La justification que le général des franciscains nous présente de sa conduite ne peut être lue sans émotion et inspire du respect pour sa personne. Quelques docteurs en théologie de Paris et d'autres universités, membres de l'ordre des minorites, avaient écrit à Césène pour l'inviter à se soumettre et à rentrer dans le giron de l'église et de la communauté monastique dont il s'était séparé. Voici sa réponse : « Je ne me suis séparé ni de la communion de l'église ni de mon ordre et suis bien déterminé à ne le faire jamais. Je pense bien plutôt à demeurer toujours, avec l'aide de Dieu, attaché à la sainte église romaine et à la fidèle observation des règlements de notre ordre. » Puis Césène passe à une exposition des circonstances du débat. Il rappelle que lorsque Jean XXII émit dans ses bulles des idées

contraires à la doctrine de l'église et aux vœux de l'ordre des minorites, lui, Césène, a cru devoir lui résister d'homme à homme, comme autrefois Paul résista à Pierre lorsqu'il judaïsait et s'écartait de la vérité évangélique. Là-dessus le pape l'a fait arrêter. Alors Michel, après mûre réflexion, étant encore à Avignon, en a appelé, tant en son nom personnel qu'au nom des frères qui partageaient sa manière de voir, du pape Jean XXII à la sainte église universelle, apostolique et romaine. Il s'est à la vérité ainsi détaché de l'obédience et de la communion de Jean. Puis le pape le persécutant, lui et ses amis, il a fui dans une autre ville conformément au précepte du Christ, et s'est rendu à Pise. Là publiant son appel à l'église il l'a expédié au saint-père; maintenant c'est au concile général à juger sa conduite, puisque le pape est en matière de foi soumis aux décisions de cette assemblée.

L'allusion aux tendances judaïsantes de Pierre est chez Césène le résultat d'une opinion bien arrêtée, car il y revient dans un autre de ses écrits et accuse le pape et son parti de tendances analogues. Autrefois les juifs expliquaient d'une manière charnelle les prophéties qui se rapportent au royaume de Dieu ; aujourd'hui le pape tombe dans la même erreur en se représentant le royaume de Christ comme un royaume terrestre, et le Christ-homme comme un Seigneur et un roi temporel. Cette observation, bien qu'exprimée avec peu de clarté, n'en est pas moins profondément vraie.

Occam lui aussi a fait des aveux qui révèlent l'état de son âme et qu'on ne peut lire sans émotion : « La prophétie de l'apôtre (2 Tim. IV, 3), dit-il, s'accomplit aujourd'hui. Souverain sacrificateur, anciens, scribes et pharisiens agissent maintenant comme lorsqu'ils ont crucifié Jésus. Ils nous ont bannis à Patmos, moi et plusieurs autres adorateurs de Christ, mais nous ne sommes pas sans espérance, car le bras du Seigneur n'est point raccourci. Nous vivons dans la confiance au Très-Haut, nous attendant à revenir un jour avec honneur à Ephèse ; et si Dieu cependant ne le permettait pas, je sais que ni la mort, ni la vie, ni aucune créature ne peuvent me séparer de l'amour de Dieu et de la profession de la foi chrétienne. »

En regard de ces témoignages de joyeuse et pieuse confiance en Dieu, nous citerons encore le jugement d'Occam sur ses propres travaux et leur valeur pour l'avenir. Il se trouve dans un dialogue servant d'introduction à une sorte de philosophie de l'état. Là, un écolier qui tient le haut bout de la conversation dit à son maître : « Quoique nous ne soyons pas en état de publier aujourd'hui un ouvrage achevé, personne à ma connaissance n'ayant écrit sur ce sujet, il ne sera pas sans utilité que nous élevions la voix pour encourager ceux qui ont sous la main les livres nécessaires à achever l'œuvre que nous avons commencée. J'estime en effet que notre travail est de nature à attirer l'attention des futurs zélateurs de la vérité, de la justice et du bien public sur des choses qui, au grand dommage de tous, ont échappé jusqu'à présent à ceux qui gouvernent, qui conseillent et qui enseignent. » Cette assertion n'était au reste point exagérée, car Occam et le petit groupe de penseurs indépendants qui partageaient ses vues, représentent un mouvement qui est loin d'avoir passé comme une fugitive apparition. Une simple question concernant un ordre monastique a ouvert de nouveaux horizons à la vie spirituelle. Au travers d'une conception monacale et ascétique de la vie, sous l'attachement à une règle réputée sacrée, perce l'opposition à la papauté comme pouvoir temporel et absolu, et les chefs de cette opposition en viennent à considérer Christ comme l'unique chef de l'église. Du choc des opinions amenées par ce conflit surgissent des idées vraiment évangéliques et une conception de l'état qui annonce des temps nouveaux. Les générations suivantes vont en tirer parti et préparer ainsi le terrain au grand mouvement réformateur du seizième siècle.

AUG. HUC MAZELET.

DOGMATIQUE CHRÉTIENNE

MANUEL POUR L'ENSEIGNEMENT ACADÉMIQUE

ET POUR LES ÉTUDES PARTICULIÈRES

PAR

Dr J.-J. VAN OOSTERZEE

Vers la fin de l'année dernière a paru le troisième et dernier volume de la *Dogmatique chrétienne* de M. le prof. van Oosterzee. C'est sur ce livre que nous voulons fixer l'attention de nos lecteurs. Ouvrage d'une étendue vraiment considérable, il mérite d'être connu, d'autant plus que de nos jours l'apparition d'une dogmatique chrétienne n'est pas chose fréquente. Destiné cependant avant tout à servir de guide à l'enseignement oral du professeur, ce livre, quant à la forme et au contenu, a le caractère d'un manuel, nom que du reste il porte en titre, plutôt que d'une exposition complète et vraiment scientifique de la dogmatique chrétienne, à l'étude indépendante, approfondie et suivie de laquelle il veut exciter le lecteur. Enfin ce n'est pas une dogmatique dans le sens rigoureux du mot, à savoir une exposition systématique de la doctrine autorisée et reconnue de l'église que l'auteur veut donner; c'est plutôt sa foi individuelle, basée sur l'autorité de la Bible et des symboles ecclésiastiques, qui nous est proposée sous ce nom. Ce n'est donc qu'en tenant

[1] *Christeljke Dogmatiek, Handboek voor academisch onderiwjs en eigen oefening*, door J. J. van Oosterzee. Utrecht, Kemink en Zoon, 1870-72. Deux tomes en trois volumes. Le premier tome est de 366 pages en gr. in-8, le second en deux volumes de 936 pages. L'auteur est professeur en théologie à l'université d'Utrecht.

compte de ces deux faits que l'on peut juger équitablement cette œuvre vraiment remarquable.

Nous nous bornons à en donner le résumé. Et tout d'abord nous dirons peu de chose de la forme ; il suffit de rappeler que c'est l'orateur van Oosterzee qui en est l'auteur ; c'est dire que la lucidité et la facilité, la beauté et l'élégance qui appartiennent au style de cet éminent professeur n'y font pas défaut. Pour la disposition, M. van Oosterzee s'est tenu à la méthode suivie pour la première fois dans sa *Théologie biblique,* livre qui a précédé de quelques années la *Dogmatique chrétienne.* Chaque paragraphe commence donc par un résumé succinct ou quelques lignes du sujet qui y est traité ; viennent ensuite dans des annotations abondantes les développements spéciaux. Enfin chaque paragraphe est suivi d'une énumération détaillée de la littérature respective et d'un nombre plus ou moins grand de questions auxquelles l'enseignement oral du professeur doit donner la réponse.

L'idée mère qui a présidé à ce travail est celle du *royaume des cieux.* Après une première partie, la partie formelle, qui forme le *fondement apologétique* et qui roule sur la religion, la révélation et les saintes Ecritures, l'auteur construit, dans la seconde partie, la partie matérielle, l'*édifice dogmatique.* Or c'est là qu'il traite en sept chapitres de Dieu, le roi du royaume ; de l'homme, sujet du royaume ; de Christ, son fondateur ; de la rédemption, son salut ; de la voie du salut, sa constitution ; de l'église, sa pépinière ; des choses à venir, son accomplissement.

Le tout est précédé d'une *Introduction* dans laquelle sont exposés dans quatre chapitres et une vingtaine de paragraphes : le caractère, les sources, l'histoire et la prétention de la dogmatique chrétienne.

Science historico-philosophique, distincte de la théologie biblique aussi bien que de la philosophie spéculative, la dogmatique chrétienne est cette discipline qui s'occupe à examiner et à développer systématiquement le contenu et la base du dogme, c'est-à-dire de la vérité religieuse telle qu'elle est professée par l'église en général ou par une de ses communautés

en particulier. (§ 1.) — Cet examen est rendu possible, d'un côté par le fait qu'il existe un monde spirituel et une vérité éternelle, de l'autre par l'aptitude que possède l'homme de s'élever des choses visibles aux choses invisibles. (§ 2.) — Ce monde spirituel cependant n'étant reconnu que par la foi, cette science est une science de la foi, ayant son principe et sa méthode à elle. Née de la foi, elle veut en pénétrer le contenu et le principe, et ne parvient donc qu'à un certain degré de certitude qui cependant lui suffit pleinement. (§ 3.) — Dans l'encyclopédie théologique, elle a sa place à la tête de la théologie systématique ; quoique à peine séparable de la morale chrétienne, elle doit néanmoins en être distinguée ; recevant des services considérables de la théologie exégétique et historique, elle en rend à son tour d'autres non moins considérables à toute la théologie pratique. (§ 4.) — Comme aucun développement de la doctrine du salut ne saurait être l'expression parfaitement adéquate de la vérité chrétienne, la valeur de la dogmatique est toujours relative. Elle n'en est pas moins réelle pour tout chrétien, encore plus pour tout théologien, et surtout pour tout ministre du saint Evangile. (§ 5.)

Le second chapitre de l'Introduction maintient la distinction courante entre *source primaire,* la Bible, et *source secondaire,* les écrits symboliques. L'une et l'autre sont subordonnées à la *source principale* qui est le Christ, tandis que la conscience chrétienne occupe la dernière place parmi les sources de la dogmatique chrétienne. (§ 6.) — Christ étant la plus haute révélation de la vérité dans le domaine religieux, il est nécessairement le centre de toute vraie dogmatique. Tout ce que celle-ci enseigne de Dieu, de l'homme, etc., doit être considéré à la clarté qui découle de lui, et rien de ce qui est en contradiction avec lui ne saurait être reconnu comme vrai. (§ 7.) — La Bible étant sinon le seul moyen, du moins le moyen le plus sûr de connaître Christ, elle est par cela même la source primaire, en même temps que la pierre de touche de toute vérité religieuse. La valeur différente qu'il faut attribuer pour l'usage dogmatique aux différents livres de la Bible, dépend de leurs rapports plus ou moins directs avec la personne et l'œuvre de Christ. (§ 8.)

— Les écrits symboliques, contenant les témoignages de la foi que professe soit toute l'église chrétienne (le symbole dit des apôtres, le symbole de Nicée, le symbole *quicunque,* dit d'Athanase), soit l'église réformée (la confession néerlandaise rédigée par Guido de Brèz avec l'aide de Saravia, de Model et d'autres, le catéchisme d'Heidelberg, les canons de Dordrecht, on peut y ajouter les quatre questions faites avant la célébration de la sainte cène), sont d'un plus grand intérêt pour la partie historique que pour la partie philosophique de l'étude dogmatique. La dogmatique, tout en se gardant de méconnaître la continuité de la foi de l'église, ne saurait se laisser entraver par la lettre des écrits symboliques. (§ 9.) — La vérité objective ne devenant la propriété spirituelle de l'homme qu'autant qu'elle trouve en lui un point de contact subjectif, la conscience chrétienne rend à la vérité chrétienne un témoignage qui a une haute valeur. Par conscience chrétienne, il faut entendre ce que le chrétien sait en lui-même des choses spirituelles par suite de l'expérience intime et de la contemplation de soi. La doctrine du salut cependant ne pouvant être déduite ni de la raison, ni du sentiment, ni de la conscience elle-même, mais seulement des faits que donne la Bible, la conscience chrétienne ne fait en réalité qu'en sceller la vérité, et tout en méritant d'être considérée comme source interne, elle n'est en aucune manière la source principale de la dogmatique. (§ 10).

C'est au chapitre troisième de l'Introduction que l'auteur trace à grands traits l'histoire de la dogmatique chrétienne. Il y voit cinq périodes. D'abord celle de l'épanouissement. L'église des sept premiers siècles n'a fait que fort peu pour la dogmatique dans son ensemble ; elle se borne à l'apologie du christianisme et au développement de quelques-uns des dogmes les plus importants ; développement qui porte en Orient un caractère théologique, en Occident un caractère anthropologique. On s'occupe plus de la christologie et de l'amartologie que des questions qui traitent de la sotériologie et de l'eschatologie. (§ 11.) — La seconde période est celle du développement. Les représentants les plus nobles du scolasticisme et du mysticisme s'efforçant au moyen âge soit de rassembler, de définir et de

démontrer la doctrine traditionnelle, soit de la compléter et de la défendre, la dogmatique commence depuis le VIIIe siècle à se développer sous l'influence de Platon et d'Aristote, mais elle le fait dans un sens qui rend une épuration toujours plus nécessaire. (§ 12.) — Celle-ci a lieu dans la troisième période depuis le XVIe siècle, d'une manière aussi riche que bienfaisante. Les fondateurs des églises luthérienne et réformée sont en même temps les premiers dogmaticiens. On s'occupe davantage et mieux de la dogmatique, mais ce développement est bientôt entravé par les nombreuses divisions des protestants et par la décadence de l'esprit de la réformation. (§ 13.) — Suit une période de dégénération ; aux XVIIe et XVIIIe siècles reparaît l'influence d'abord du scolasticisme, plus tard du rationalisme, parfois aussi du mysticisme. C'est le dogmatisme théologique qui entrave l'examen de la doctrine du salut, plus tard le criticisme philosophique qui l'égare ; mais on voit surgir cependant de temps à autre des esprits supérieurs et réformateurs. (§ 14.) — La dernière période est celle du renouvellement ; une conception plus juste et plus féconde de la vérité vient remplacer le rationalisme et le supranaturalisme antérieurs. Partant de l'Allemagne (Schleiermacher) et faisant sentir son influence sur les différentes églises des autres pays, cette tendance prend pour thème la vie divine, révélée historiquement en Christ, et connue à la lumière des saintes Ecritures seules par la voie d'une expérience spirituelle. (§ 15.)

C'est enfin au quatrième et dernier chapitre de l'Introduction que l'auteur se prononce sur la prétention de la dogmatique chrétienne. Et tout d'abord le point de départ de la dogmatique ne pouvant pas être en contradiction avec son caractère, ne saurait être ni un scepticisme effréné, ni un dogmatisme inflexible, mais seulement la foi personnelle fondée sur la Bible et sur l'expérience, et garantie par une apologétique rigoureuse. C'est ce principe qui décide du rapport de la dogmatique avec les sciences non théologiques, et trace en même temps les limites de son propre domaine. (§ 16.) — Ce n'est donc que l'intuition et que la réflexion sur ce que l'œil de la foi a contemplé qui conduit ici à la science. Tout dogme doit être tiré de la

source principale, puis, après examen critique, être rattaché aux autres dogmes d'une manière analytico-synthétique, de sorte que chaque partie reçoive sa lumière et sa valeur de sa liaison avec l'ensemble. La *preuve* dogmatique ne réussit qu'auprès de celui qui accepte, tout au moins dans une certaine mesure, le même principe. Elle est déterminée du reste par la nature de chacun des dogmes, et a atteint son but quand elle a démontré que la foi est raisonnable et que l'incrédulité ne l'est pas. Le critérium de la vérité de chaque thèse réside dans son accord tout ensemble avec la parole de Dieu et avec le témoignage de l'expérience spirituelle. (§ 17.) — La division de la dogmatique doit ressortir de l'idée principale de la révélation chrétienne, et, en plaçant toutes les parties dans leur juste rapport, servir à faire bien apprécier tout l'ensemble. D'après M. van Oosterzee, c'est la division se fondant sur l'idée du royaume des cieux qui satisfait le mieux à cette prétention de la dogmatique. (§ 18.) — Or la foi ne pouvant saisir son objet que par approximation, on ne saurait mettre en question la perfectibilité de la dogmatique chrétienne, bien distincte de celle de la révélation elle-même. Il faut distinguer cependant entre l'évolution et la révolution. Le vrai progrès consiste ici à bâtir toujours plus sur le fondement inébranlable, c'est-à-dire à décrire, à justifier, à développer et à appliquer d'une manière toujours plus satisfaisante et universelle le contenu de la doctrine du salut, en ayant égard aux besoins du temps. (§ 19.) — Le but final de la dogmatique chrétienne est l'avancement du royaume des cieux et partant la glorification de Dieu. Tout doit concourir à ce but, les facultés intellectuelles et morales de son adepte aussi bien que la manière de l'étudier et de l'exposer. (§ 20.)

Nous passons à la partie formelle, intitulée le *fondement apologétique*. C'est là que la question de la religion réclame un premier chapitre. L'examen de la nature et du caractère de la religion en général, se place nécessairement à la base de la dogmatique chrétienne. La religion étant la vie de l'homme en communion personnelle avec Dieu, ce mot de religion désigne subjectivement une certaine tendance de la vie spirituelle de l'homme, objectivement le culte que produit cette ten-

dance. (§ 21.) — Fondée dans la nature de l'homme, la religion est la conséquence de la relation primitive de l'humanité avec Dieu, telle que Dieu même l'a voulue. Le sentiment religieux est donc la notion toujours plus claire de cette relation. Tout homme a donc un droit irrévocable à la religion, de même que la religion a droit sur lui. Le reniement de toute foi religieuse doit être considéré comme un crime de lèse-humanité. (§ 22.) — La religion a son siége dans le sanctuaire le plus intime du cœur, non pas dans une faculté prise à part, soit intelligence, soit volonté, soit sentiment, soit conscience au sens courant de ce mot ; mais dans la conscience entendue au sens de Vinet, comme l'ensemble des besoins et des idées qui constituent toute la nature supérieure de l'homme. De ce foyer elle pénètre toute la vie intérieure et extérieure de l'homme vraiment religieux. C'est là le secret de sa puissance, la cause de sa lutte incessante, le gage de sa durée et de son triomphe à venir. (§ 23.) — Le but de la religion sera différemment conçu, selon le degré de développement que l'on aura atteint. L'homme vraiment religieux n'aura pour but ni de rendre service à Dieu, ni de tirer de lui un profit personnel, mais seulement d'entrer dans cette union personnelle avec Dieu par laquelle Dieu est glorifié et le cœur de l'homme entièrement satisfait. Ce but suppose le point de vue théiste. (§ 24.) — Les formes différentes de la vie religieuse de l'humanité témoignent toutes d'une même origine et d'un même besoin. Quoique la forme la plus défectueuse soit respectable et que la forme la plus excellente soit inférieure à l'idéal de la religion parfaite, leur valeur n'est pourtant nullement égale, et surtout la différence entre celles qui sont monothéistes et celles qui ne le sont pas est trop grande pour n'être qu'une différence de degré. Parmi les premières, le christianisme a une supériorité incontestable. Les religions païennes pourraient être nommées les religions d'un *désespoir impuissant,* la religion d'Israël celle de l'*espérance croissante du salut,* le christianisme celle de la *satisfaction spirituelle ;* le mahométisme celle de la *sensualité flattée.* (§ 25.) — L'altération de la religion résulte de la domination exclusive d'une seule faculté sur un principe qui est appelé à vivifier l'homme tout entier.

C'est de là que proviennent les sectes qui engendrent toujours de nouvelles maladies, et celles-ci, lorsqu'elles se développent sans obstacle, peuvent être mortelles et faire dégénérer la religion en impiété. De l'influence exclusive de l'intelligence naît l'*intellectualisme,* puis le *doctrinarisme* soit rationaliste, soit supranaturaliste; de l'influence du sentiment naît un *mysticisme* nébuleux et maladif, puis un *fanatisme* effréné qui se manifeste par le *zélotisme;* de l'influence de la volonté le *moralisme,* ou le *légalisme,* dont l'apogée est dans le *pharisaïsme* ou dans le *piétisme;* de l'influence de la conscience l'*ascétisme* et l'*individualisme.* (§ 26.) — Le culte de Dieu devant être volontaire, mais non arbitraire, le vie religieuse a besoin d'une autre règle que celle qu'offrent la sagacité et le caprice humains. C'est de Dieu même que l'homme doit apprendre de quelle manière il doit être servi; point de religion sans une révélation primitive; point de religion pure sans une révélation spéciale et continuelle. (§ 27.)

La question de la révélation est abordée dans le second chapitre. Il faut entendre par révélation l'acte du Dieu vivant par lequel il communique à l'homme les mystères de sa nature et de sa volonté. On peut établir une distinction entre révélation extérieure et intérieure, entre révélation générale et spéciale, entre révélation de faits et de mots, mais non entre révélation médiate et immédiate. Ces différentes sortes de révélation cependant ne sauraient se contredire, elles doivent se compléter les unes les autres. (§ 28.) — La révélation en général, c'est-à-dire celle qui est primordialement donnée à tous dans la nature, l'histoire et l'homme, proclame hautement et avec une autorité irrécusable la certitude de l'existence de Dieu, la majesté de son être, et la sainteté de sa volonté. La sublimité en est reconnue par les esprits les plus nobles, son obscurcissement s'explique par la domination du péché, et tandis qu'il est fort important, surtout au point de vue chrétien et réformé, d'en maintenir la réalité, on peut dire d'autre part qu'elle a atteint sa destination pour l'humanité quand elle a réveillé dans l'homme l'aptitude à recevoir la révélation spéciale, en même temps que le désir de l'obtenir. (§ 29.) — La nécessité de la révélation spéciale, c'est-

à-dire de celle qui renferme les faits destinés à tous, il est vrai, mais non pas encore communiqués à tous, découle de la triste condition dans laquelle la domination de l'erreur, du péché, de la misère et de la mort a plongé l'humanité tout entière, et est confirmée par l'histoire de la religion et de la philosophie. Ne pouvant être démontrée à quiconque nie la puissance du péché et le besoin de rédemption, elle ne saurait être révoquée en doute par quiconque veut reconnaître ces faits. (§ 30.) — La possibilité de la révélation spéciale, contestée tour à tour au nom de la spéculation et de l'expérience, n'offre de difficultés insolubles ni logiques, ni métaphysiques, ni psychologiques, et n'est contraire ni à la majesté ou à l'immutabilité, ni à la sagesse ou à la bonté de Dieu. Le grand nombre des prétendues révélations n'infirme nullement l'existence d'une révélation authentique, et le fait qu'elle ne se reproduit plus de nos jours ne prouve pas qu'elle n'ait jamais eu lieu. (§ 31.) — La réalité de la révélation du salut est maintenue par l'église chrétienne de tous les siècles. Son apologie est d'abord un caractère pratico-juridique, puis philosophique, puis ecclésiastique, puis historico-biblique, tandis que de nos jours c'est de Christ surtout qu'elle fait le centre de sa démonstration. Cette réalité est rendue manifeste à quiconque possède les conditions morales nécessaires, les ayant reçues d'elle-même. Elle se base sur des preuves *externes* et *internes*. Les premières sont : la fondation du christianisme par un Nazaréen crucifié ; sa préparation séculaire parmi les juifs et parmi les gentils ; son heureuse extension, sa conservation rigoureuse, et son maintien puissant; ses effets bienfaisants; les miracles et les prophéties, les prophéties faites par Jésus lui-même, et les miracles dont il a été soit l'auteur, soit l'objet ; le siècle apostolique, et, pour l'ancienne alliance, le monothéisme, la théocratie, l'existence permanente et le sort d'Israël. Or les miracles et les prophéties demandent un développement plus spécial. Ce ne sont pas des preuves appliquées du dehors à la révélation, mais les éléments mêmes de la révélation qui témoignent chacun à sa manière de la divinité de son origine et de son contenu. Voici la notion du miracle : un fait du domaine naturel ou spirituel extraordinaire, inexplicable par le cours

naturel des choses, et partout causé nécessairement par un acte immédiat de la volonté toute-puissante de Dieu. Voici la notion de la prophétie : l'annonce de faits à venir, se rapportant à la révélation, impossibles à calculer par l'esprit naturel et partant communiqués nécessairement par l'intermédiaire divin.

Les preuves *internes* sont : l'impression que fait sur nous le plan de Jésus d'établir sur la terre le royaume des cieux universel, spirituel, éternel, comprenant les cieux et la terre, fondé par des forces morales ; le témoignage que Christ s'est rendu à lui-même; la personnalité du Seigneur ; le contenu religieux et moral de la révélation du salut, et l'influence qu'exerce le christianisme sur le cœur de l'homme pour l'éclairer, le consoler, le sanctifier. Or s'il est préférable de commencer par l'argumentation historique, la révélation étant avant tout un fait historique, et de l'appuyer ensuite par les arguments moraux, la vraie force de l'apologie ne se trouve que dans l'union des preuves externes et internes. La foi, cependant, étant le résultat moins d'un travail logique que d'un travail psychologique, ces preuves en sont l'appui et la justification plutôt que la source réelle. Enfin c'est le témoignage du Saint-Esprit qui imprime un sceau infaillible à la certitude acquise de cette manière. Rendant témoignage moins à la Bible comme livre qu'à son contenu religieux et surtout sotériologique, il produit la certitude intérieure, donnée par Dieu lui-même, concernant la révélation du salut en Christ, telle qu'elle est enseignée dans les saintes Ecritures. Ce n'est pas un argument pour celui qui ne croit pas, mais une confirmation de la foi pour celui qui la possède ; on ne le reconnaît qu'à sa propre force. (§ 32.) — La haute sublimité de la révélation du salut en Christ ressort : 1° de ses rapports avec la révélation générale qu'elle confirme et complète ; 2° de son contenu sotériologique et de la réponse qu'elle fournit aux besoins spirituels de l'homme ; 3° de la comparaison avec tout ce qui en dehors d'elle s'est nommé révélation spéciale. On ne saurait donc croire à la perfectibilité de la révélation chrétienne, tandis au contraire que celle de la conception que les hommes s'en font ne saurait être révoquée en

doute. (§ 32.) — La révélation surnaturelle, en tant qu'elle est le fruit d'une action libre de Dieu, s'adresse surtout à la raison humaine, savoir à l'organe par lequel l'homme parvient à la notion de l'absolu et de l'infini. D'un côté donc la séparation absolue de la raison et de la foi est contraire à la psychologie, à la religion, au christianisme, au protestantisme, et de l'autre côté la raison ne saurait prononcer d'une manière absolue sur des choses qu'elle ne connaît que par suite d'une révélation du dehors. La raison, après avoir reconnu la réalité de la révélation et partant son droit de parler avec autorité, doit en accepter sur parole le contenu, en tâchant d'y pénétrer toujours davantage. (§ 34.)

C'est dans un troisième chapitre sur les saintes Ecritures que l'auteur achève de poser le fondement apologétique. Distinguées de la révélation elle-même, les saintes Ecritures forment dans leur ensemble le document authentique et indispensable de la révélation du salut, c'est-à-dire de ce que Dieu a fait, fait et fera pour fonder son royaume sur la terre. C'est cette idée du royaume des cieux qui d'un côté forme l'unité de la Bible, et qui de l'autre détermine la valeur de ses différentes parties. (§ 35.) — Quoique le contenu de la Bible soit éminemment divin, l'histoire de l'origine des saintes Ecritures composées en différents temps par des hommes, pour des hommes, et d'une manière essentiellement humaine, nous donne le droit de parler d'un côté humain de la Bible. Les livres canoniques sont ceux dont le contenu a été considéré par l'église comme règle de foi et de vie. Ce n'est que la science, que la critique qui peut prononcer sur la canonicité d'un livre quelconque ; la foi cependant reconnaîtra toujours dans l'histoire de la Bible les traits du soin particulier de Dieu pour les intérêts de l'humanité. (§ 36.) — Les livres apocryphes, tout en ayant leur importance historique et apologétique, sont inférieurs aux livres canoniques sous les rapports historiques, religieux et moraux. Le protestantisme ne s'en sert qu'en seconde ligne et seulement pour autant qu'ils sont d'accord avec les livres canoniques ; or cette attitude du protestantisme vis-à-vis de la littérature apocryphe est justifiée et par l'histoire et par la nature des choses.

(§ 37.) — Le caractère des saintes Ecritures étant éminemment historique, la crédibilité de l'histoire sainte, manifeste à un sérieux examen historico-critique, est une question de vie ou de mort pour la foi chrétienne. Pour la maintenir il faut commencer par le Nouveau Testament, puis remonter à l'Ancien, enfin juger chaque partie dans ses rapports avec l'ensemble.
(§ 38.) — La crédibilité des témoignages historiques autorise la foi à l'origine divine des saintes Ecritures. Les auteurs étant remplis du Saint-Esprit plus que d'autres personnes, et chacun dans sa mesure particulière, leur témoignage sur la vérité du salut possède le caractère d'un témoignage infaillible de Dieu. L'inspiration des saintes Ecritures dans leur ensemble en est la conséquence naturelle, toute notion mécanique de l'inspiration étant rejetée; on doit l'admettre de manière à faire droit au caractère divin comme au caractère humain de la Bible, à distinguer d'un côté entre les deux idées de *sainte Ecriture* et de *Parole de Dieu,* à maintenir de l'autre leur unité et leurs justes rapports. On peut alléguer comme témoignages historiques : celui du Seigneur sur ses premiers apôtres, celui des apôtres sur eux-mêmes et sur leurs écrits, celui du Seigneur et de ses apôtres sur l'Ancien Testament, celui de l'Ancien Testament sur lui-même, celui de l'église chrétienne sur toute la Bible. Voici les thèses dans lesquelles peuvent se résumer les définitions dogmatiques de M. v. Oosterzee. L'inspiration de la Bible est la conséquence naturelle de celle des auteurs. Cette inspiration est intérieure et dynamique, non extérieure et mécanique. Les notions d'inspiration et de révélation, quoique bien distinctes, sont étroitement liées l'une à l'autre. Les auteurs sacrés étaient les organes du Saint-Esprit dans une mesure spéciale, mais inégale. L'inspiration avait lieu non aux dépens, mais au profit de leur individualité. Elle doit être considérée non comme un secours momentané, mais comme une conséquence naturelle du fait qu'ils étaient dirigés continuellement par le Saint-Esprit. Elle a ses limites tracées de même que ses degrés divers. Elle a progressé graduellement. Elle s'étend aussi aux choses relativement petites. Elle se rapporte non-seulement aux choses, mais aussi aux mots, même à toute la

langue de la Bible. L'inspiration des auteurs de l'Ancien Testament a un caractère quelque peu différent de celle des auteurs du Nouveau Testament. La question de l'inspiration doit être bien distinguée de celle de la canonicité. Il n'y a pas la moindre donnée dans les saintes Ecritures qui soit absolument contraire à cette notion de l'inspiration. Par suite de l'inspiration la Bible peut être nommée la Parole de Dieu, puisqu'elle renferme la parole de Dieu. (§ 39.) — La valeur de la Bible consiste en ceci qu'elle est indispensable à la connaissance de la révélation du salut, parfaitement suffisante pour ce but, assez claire en elle-même, et revêtue sur le terrain religieux d'une autorité irrécusable. Elle a donc une importance qu'on ne saurait attribuer ni à la tradition ecclésiastique, ni à n'importe quelle autre parole ou écriture humaine. C'est la tâche de l'église et de la théologie protestante de maintenir cette importance contre les objections du catholicisme, du rationalisme et du mysticisme. (§ 40.) — Le libre examen appliqué à la Bible est pour tout homme qui cherche la vérité, spécialement pour le chrétien réformé, un droit, un devoir, un privilége. Pour l'usage dogmatique, la Bible doit être bien sondée, expliquée d'après de justes règles, éclaircie, élaborée, développée à l'aide de la confession de l'église, et consultée comme guide dans l'examen philosophique de la vérité. Ce n'est que d'un usage semblable de la Bible, dirigé et fécondé par le Saint-Esprit, que l'on peut attendre une apologie suffisante de la foi à la révélation chrétienne. (§ 41.)

Le fondement apologétique ainsi posé, l'auteur construit dans la seconde partie de son travail l'édifice dogmatique ; nous en avons indiqué les sept chapitres. Voici d'abord un chapitre sur Dieu, renfermant la théologie proprement dite. Cette étude se divise en deux parties ; elle traite d'abord de la *nature* de Dieu, puis de ses *œuvres*. (§ 42.)

Première partie. Il faut distinguer entre une connaissance de Dieu suffisamment pure, qui reste possible malgré l'incompréhensibilité de Dieu, et une connaissance de Dieu parfaitement adéquate, qui ne l'est pas. Dieu ne saurait être connu que par l'œil de la foi et que par l'effet de sa propre révélation. (§ 43.)

— Or la foi en Dieu a sa base non dans des raisonnements abstraits mais dans la nature même de l'homme. La dogmatique ne saurait donc fournir des preuves pour l'existence de Dieu ; elle ne fait qu'assurer la profession de sa foi en l'appuyant de préférence par des arguments de son propre ressort ; donc surtout par le fait de la révélation du salut. (§ 44.) — C'est de ce fait que se déduit la notion de Dieu. Du point de vue chrétien, Dieu est l'être de tous les êtres, l'esprit infini, personnellement distinct de la création, infiniment supérieur à elle (la transcendance), mais ayant avec elle des rapports étroits, continuels et directs (l'immanence). La vérité et la valeur de cette notion de Dieu étant au-dessus de toute objection raisonnable, le déisme et le panthéisme doivent être récusés au nom de la religion comme de la science chrétienne. (§ 45.) — L'unité de Dieu se déduit d'elle-même de la notion chrétienne de Dieu; le monothéisme est indispensable à la religion et à la morale. (§ 46.) — La nature de Dieu se montre à nous dans ses différents attributs qui nous donnent le droit de le nommer l'être parfaitement absolu. On ne saurait parler de ces attributs sans plus ou moins y mêler l'anthropomorphisme, et l'anthropopathisme. La division des attributs peut se faire de plusieurs manières. L'auteur préfère la suivante: attributs qui se rapportent au mode d'existence de Dieu, attributs qui se rapportent à sa manière d'agir. (§ 47.) Quant aux premiers, Dieu possède la vie en soi; il est indépendant, éternel, invariable, partout présent, incommensurable, invisible, impénétrable, sublime et bienheureux. (§ 48.) — Les seconds sont: d'abord ceux qui se rapportent à sa pensée: la toute-science et la toute-sagesse ; puis ceux qui se rapportent à sa volonté: la toute-puissance, la pleine liberté, la sainteté, la justice, la miséricorde, la vérité (fidélité). (§ 49.) — L'unité de tous ces attributs se trouve dans l'amour. Dieu est amour, voilà le meilleur sommaire de la notion chrétienne de Dieu. (§ 50.) — Dieu en tant qu'amour est créateur et père de tout ce qui existe. Plus l'objet de son amour est susceptible de sa faveur et de sa communion, plus cette relation paternelle doit être intime. Or l'objet parfaitement adéquat de cet amour ne saurait être ni une créature, ni toute la création ; il doit

être le Fils éternel. On peut donc parler d'une relation naturelle avec toute la création, d'une relation spirituelle et morale avec les êtres spirituels, d'une relation métaphysique avec le Fils. (§ 51.) — Le Fils de Dieu, personnellement distinct du Père, est si étroitement lié à lui, que l'un ne saurait être pensé sans l'autre. Le Père est la cause, l'origine, le commencement de toutes les choses visibles et invisibles ; le Fils est la parole, la sagesse, l'image du Père. Autre que le Père, mais participant entièrement à la même nature, le Fils a le principe de son existence dans le Père ; depuis toute éternité il y a une communion de vie et d'amour entre le Père et le Fils dans laquelle Dieu se révèle parfaitement. (§ 52.) — Le Saint-Esprit, autre que le Père et le Fils, force personnelle et participant à la nature divine, est le principe personnel par lequel Dieu se connaît et se pénètre soi-même et par lequel la plénitude de la vie divine révélée dans le Fils est communiquée à la créature. (§ 53.) — C'est dans ce triple nom de Père, Fils et Saint-Esprit que se dévoile toute la richesse de la notion chrétienne de Dieu, en même temps que l'incompréhensibilité de l'être divin. La profession de ce mystère, logiquement nécessaire, et qui ne se base ni sur des arguments philosophiques, ni sur la conscience chrétienne, ni même sur toute la Bible, mais spécialement sur l'évangile du Nouveau Testament, est le rempart du théisme chrétien, et pour le chrétien même une source inépuisable de lumière, de consolation, et de sanctification. (§ 54.) — La notion de Dieu développée, nous arrivons nécessairement à l'idée d'un plan divin, se dévoilant dans le temps, mais dont la clef ne se trouve que dans les documents de la révélation du salut. Ce plan infini, moral, indépendant et éternel, se réalisant à la gloire de Dieu dans toutes ses œuvres, a pour but la fondation du royaume de Dieu. Le chef de ce royaume est l'Homme-Dieu, en qui tous les membres s'unissent étroitement entre eux et avec Dieu. (§ 55.)

Tout cela nous mène à la *seconde partie* qui traite des œuvres de Dieu. Dieu, cause libre, non-seulement de la forme actuelle, mais aussi de la matière primitive de tout ce qui existe, a créé les choses visibles et invisibles par la parole de sa puissance.

Il faut donc rejeter l'idée d'une création éternelle, le matérialisme, le hylozoïsme, la théorie de l'émanation, celle de l'évolution ou de la transmutation, comme faisant tort à la foi au Dieu vivant, qui est la cause indépendante de tout. (§ 56.)

La doctrine qu'il existe des anges n'est en aucune manière contraire à la raison. Elle a une importance religieuse, et quand on la préserve de tout embellissement fantastique en dehors de la Bible, elle éclaircit nos regards pour voir d'autant plus la gloire de Dieu et de son royaume. Il faut reconnaître cependant qu'à cet égard le nombre des questions auxquelles on ne saurait donner une réponse dépasse de beaucoup celui des questions auxquelles on peut le faire avec quelque raison. (§ 57.) — Quant à la terre, la foi en Dieu comme créateur du monde ne dépend pas de l'interprétation des documents mosaïques. Ceux-ci cependant considérés d'un œil impartial, et comparés avec les cosmogonies des autres peuples et les découvertes des sciences naturelles, doivent nous convaincre de plus en plus de la vérité incontestable de leur contenu essentiel qui provient d'une révélation divine. Considéré à cette lumière, le monde primordialement bon nous donne le spectacle de la toute-puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu. (§ 58.) — L'existence d'une providence infinie, multiple dans ses manifestations, souvent au-dessus de l'intelligence humaine dans son mode d'agir, poursuivant la réalisation du plan divin, a pour la pensée théologique comme pour la vie spirituelle une importance qui ne saurait être révoquée en doute. Il faut distinguer entre la conservation et le gouvernement de toutes choses par Dieu, sans qu'il soit nécessaire de s'arrêter encore spécialement à la théorie du concours divin prêté aux causes secondaires. (§ 59.) — La conservation de toutes choses est cet acte de Dieu par lequel il conserve l'organisme de la création dans son ensemble, et dans ses parties spéciales, aussi longtemps que cela lui plaît. La nécessité de cet acte est fondée sur la nature des choses finies, et il nous est garanti par la notion chrétienne de Dieu. (§ 60.) — Le gouvernement de toutes choses est cet acte de Dieu par lequel il fait servir à ses intentions tout l'organisme de la création dans son ensemble et dans

ses parties spéciales. Ce gouvernement étant la manifestation de la plus haute liberté occupée à maintenir un ordre éternel, on ne saurait y voir ni une inflexible fatalité, ni un hasard, ni un caprice. C'est ici que la possibilité du miracle et de l'exaucement de la prière, trouve d'un côté son fondement inébranlable, et de l'autre sa limite naturelle. (§ 61.) — Le gouvernement de Dieu a spécialement pour objet la vie, le sort et les actions des hommes. Voulus ou tolérés par Dieu, ils sont en tout cas admis par lui comme les anneaux de son plan admirable. Dieu ayant compté sur la libre activité de l'homme, l'histoire de l'humanité devient l'œuvre de Dieu, sans que la liberté de l'individu soit anéantie. La science de la foi rejette toute théorie qui ferait tort à l'un des deux facteurs, de manière à renier soit le sentiment religieux soit le sentiment moral. (§ 62.) — Puisque le problème du monde ne trouvera sa solution que lors de la réalisation du plan divin, une théodicée parfaitement satisfaisante n'est ni possible, ni même absolument nécessaire. Cependant pour réussir tant soit peu, la théodicée doit prendre pour point de départ la foi à la révélation du salut, puis traiter des questions suivantes : le gouvernement de Dieu, en regard du mal moral, du mal physique, de la destinée humaine, de l'obligation de l'homme d'agir lui-même, du perfectionnement moral de l'humanité, des problèmes de la Providence. (§ 63.) — L'harmonie entre la nature et les œuvres de Dieu est si incontestable, que sous ce rapport du moins l'incrédulité se condamne elle-même. (§ 64.)

Après Dieu vient l'homme, sujet de son royaume ; c'est donc dans un second chapitre que l'auteur traite de l'anthropologie, dont la Bible est à son avis la meilleure source. Ici encore on peut distinguer deux parties : la nature primitive de l'homme et son état actuel moral. (§ 65.)

Première partie. L'homme doit sa naissance à un acte créateur de Dieu, et n'est en aucune manière le produit naturel des classes inférieures de créatures. La doctrine de l'unité du genre humain, prêchée par la Bible et maintenue par la science moderne contre les objections de tout genre, a une importance non-seulement morale, mais religieuse. (§ 66.) — L'homme

être sensible en même temps que spirituel, apparenté par le corps à la poussière, par l'esprit à Dieu, est une personnalité destinée, d'après toute l'organisation de sa nature, à une vie en communion avec Dieu. L'anthropologie chrétienne doit rejeter et le spiritualisme et le matérialisme. (§ 67.) — C'est dans la destination infinie de l'homme, qui est de chercher et de glorifier Dieu et de lui devenir toujours plus conforme, que se trouve la garantie de son immortalité personnelle. La doctrine de l'immortalité ne saurait être prouvée d'une manière absolue; elle est le fruit naturel de la foi au Dieu vivant et de la conscience qu'on a d'être dans une communion spirituelle avec lui. (§ 68.) — L'excellence particulière de l'homme est signalée par l'expression biblique : créé à l'image et selon la ressemblance de Dieu. Cette image consiste dans la liberté et la conscience de soi-même ; elle appartient essentiellement à la nature de l'homme et n'est pas absolument effacée par le péché. (§ 69.) — Tant que l'image de Dieu restait sans souillure, l'homme connaissait Dieu, l'aimait et jouissait dans sa communion de la plus parfaite béatitude, sans être soumis à la mort. De plus il était dans un état qui renfermait la possibilité d'un développement normal, et la nécessité d'un développement continuel. (§ 70.) — La possibilité du péché se base pour l'anthropologie sur la liberté de choix que possède l'homme en même temps qu'une nature sensible, et pour la théologie sur le fait que Dieu ne veut le bien moral que par la voie d'une obéissance morale. La conscience religieuse et la conscience morale, cependant, nient le plus fortement possible la nécessité inévitable du péché. Le péché n'est pas la conséquence d'une causalité divine, il n'est ni voulu, ni ordonné de Dieu. (§ 71.)

Nous en venons à la *seconde partie* qui traite de l'état actuel de l'homme. C'est ici que la généralité absolue du péché et de la misère, qui est un fait proclamé par l'évangile et affirmé par l'histoire et par la conscience, nous frappe avant tout. Or pour connaître et pour déplorer véritablement le péché, il faut le considérer à la lumière de la conscience, de l'évangile et de l'expérience spirituelle. (§ 72.) — Tout ce qui, soit en principe soit en fait, est contraire à la loi morale, est péché. Dieu de-

mandant avant tout l'amour, le péché revêt le caractère d'égoïsme puis d'hostilité; or cette définition renferme déjà sa condamnation absolue. Il ne consiste non en ce que nous ne sommes pas encore ce que nous devons devenir, mais en ce que nous sommes le contraire de ce que nous devons être. (§ 73.) — Le péché au dedans de l'homme n'est la conséquence ni de l'organisation primitive de sa nature, ni du caractère invariable du bien, ni de son entourage, ni de rien en dehors de lui-même ; mais de la mauvaise disposition, fruit de la corruption morale, qui a son siége dans le cœur et qui s'étend de là dans toutes les directions de la vie. (§ 74.) — Il y a un rapport direct entre la chute du premier homme et la corruption morale de toute la nature humaine, rapport qui cherche sa juste expression dans la doctrine du péché originel. C'est donc l'histoire du premier homme, qui, malgré toutes les questions soulevées à cet endroit, nous donne la clef du problème du péché, en même temps qu'elle nous renvoie à une puissance du mal antérieure aux premiers hommes. (§ 75.) — Le premier péché humain est le fruit d'une séduction dont l'auteur doit être cherché parmi les anges déchus. La raison n'a pas le droit de nier la possibilité de l'existence et de la puissance d'un monde d'esprits déchus, affirmées expressément par les saintes Ecritures. La science de la foi, cependant, trouve des limites infranchissables dans ses efforts pour expliquer la dernière cause du mal moral. (§ 76.) — Le péché, en conservant toujours le même caractère, celui de transgression de la loi, se manifeste sous les formes les plus différentes. On peut les diviser en péchés contre Dieu, contre le prochain, contre soi-même; péchés de commission et d'omission; péchés de pensée, de parole, d'action ; péchés, d'un côté, de précipitation, d'ignorance et de faiblesse, de l'autre, d'intention ; enfin en péchés rémissibles et péchés irrémissibles; c'est cette dernière division que préfère l'auteur. Le péché reste toujours une puissance funeste qui pénètre et domine toute la vie de l'homme et de l'humanité, et qui conduit ainsi l'homme à une condition toujours plus déplorable, pour en faire enfin sa victime. C'est d'abord l'état de discorde, puis de servitude, puis de fausse

assurance, puis de dissimulation, enfin d'endurcissement. (§ 77.) — La damnabilité du péché résulte de la culpabilité de l'homme. Elle est fondée sur la nature de Dieu, de l'homme, de leur rapport mutuel, méconnu et violé par le péché. Tous les péchés sont damnables en tant qu'ils sont commis contre la plus haute majesté et le plus grand amour, mais tous ne le sont pas au même degré. (§ 78.) — Il y a un rapport direct et mutuel entre le péché et la misère. Le pécheur trouve déjà pendant cette vie dans tout ce qui lui manque, ce qui le souille, ce qui lui arrive et ce qui l'attend, une partie de sa juste rémunération ; le jugement de Dieu paraît dans toute l'histoire, et même dans la nature. Il n'est cependant consommé que de l'autre côté de la tombe, où une misère éternelle attend le pécheur obstiné. (§ 79.) — La possibilité d'être délivré du jugement de Dieu, résulte du fait que le pécheur reste toujours homme. Elle ne peut se réaliser cependant que par une intervention spéciale de Dieu. (§ 80.)

C'est de cette intervention divine que traitent les chapitres III et IV. C'est la rédemption, opérée par la révélation de la vérité et de la grâce de Dieu en Jésus-Christ; c'est donc le couronnement et la fin des œuvres de la création et de la Providence. Elle ne s'explique que par la richesse de l'amour infini de Dieu. Avant de parler de l'œuvre de la rédemption, il faut s'arrêter d'abord à la personne du Rédempteur. C'est donc de la christologie que traite le troisième chapitre; deux parties représentent ici le décret de la rédemption et la personnalité de Christ. (§ 81.)

Première partie. Le plan divin du salut projeté avant la fondation du monde, exécuté dans le cours des siècles, ayant Christ pour centre, veut le salut éternel de tous ceux qui marchent dans la voie ordonnée de Dieu. Or le salut ne dépendant que de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, et non d'un mérite quelconque, la doctrine consolante d'une prédestination personnelle à salut est professée à juste titre par l'église chrétienne; mais reconnaissant son impuissance à sonder ces profondeurs, la science de la foi cherche à connaître le décret de la rédemption à la lumière de l'histoire et de l'expérience spirituelle. (§ 82.) — Le plan du salut est révélé par degrés et après une

préparation soigneuse. Les premières traces s'en montrent dans un rapport direct avec l'histoire la plus ancienne de l'humanité, avec Adam, Sem, et la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. (§ 83.) — Le mosaïsme, fruit d'une révélation spéciale, a préparé de plusieurs manières le développement du plan du salut. Ce n'est pas seulement la loi, c'est toute la religion et la théocratie fondée par Moïse qui a été l'instituteur conduisant à Christ. (§ 84.) — La royauté en Israël n'est en aucune manière la fin de la théocratie, mais le commencement et le point de départ d'une nouvelle révélation. La dynastie de David est isolée dans la tribu de Juda. Dès lors l'attente d'un Messie, dont les souffrances et la gloire deviennent le sujet de descriptions poétiques et prophétiques, se développe toujours davantage. Plus l'éclat de la royauté diminue, plus on désire le Messie. Enfin la chute de la royauté et la disparition de la théocratie frayent le chemin à l'apparition du royaume de Dieu. (§ 85.) — C'est encore la prophétie, spécialement les prophéties messianiques qui ont annoncé et préparé le jour du salut. Elles esquissent d'un côté la personne du Messie, de l'autre le caractère de son œuvre et l'éclat de son royaume, et forment l'intermédiaire entre le particularisme de l'ancienne alliance, et l'universalisme de la nouvelle. (§ 86.) — La préparation historique de la révélation du Christ se termine en Israël par l'apparition et l'activité de Jean-Baptiste. C'est en elles aussi qu'est symbolisée la préparation continuelle de la révélation chrétienne dans le monde et dans le cœur. (§ 87.) — La préparation du Rédempteur dans le monde païen ne doit être ni méconnue, ni égalée avec celle en Israël. Opérée en partie par Israël lui-même, en partie par d'autres organes, elle montre de la manière la plus incontestable que Dieu n'est pas seulement un Dieu des juifs, mais aussi des gentils.(§ 88.) — Le monde païen, aussi bien que le monde juif, sent au commencement de l'ère chrétienne le besoin et le désir d'une rédemption que maintenant il est mis en état de recevoir. C'est là un fait qui a une valeur non-seulement historique, mais aussi apologétique et dogmatique. (§ 89.)

Seconde partie. La personnalité du Rédempteur forme le

centre de l'étude dogmatique. Pour la connaître, il faut puiser à des sources indirectes et directes : les premières sont les témoignages des auteurs juifs et païens : Fl. Jos. A. J. id. 3, 3 (passage probablement interpolé); Tacite, Ann. XV, 44; Suétone (Claud.) c. 25; Lucien, De morte peregr., c. 11-13. Les secondes, qu'on peut distinguer en sources du premier et du second rang, sont 1° les quatre évangiles, appuyés par l'histoire de l'église et par la conscience chrétienne, 2° les Actes des apôtres, les épîtres, l'Apocalypse, et quelquefois les évangiles apocryphes. (§ 90.)—Toute conception de l'histoire de Jésus qui n'explique pas son influence puissante sur la vie religieuse et morale, ne saurait être vraie. Or pour fournir cette explication, il ne faut pas se placer à un point de vue naturaliste ou mystique, ou purement philosophique, mais vraiment chrétien et historique (surnaturel). (§ 91.) — D'après le Nouveau Testament, la vie de Jésus est une vie essentiellement humaine. Le docétisme, quelle que soit du reste la forme sous laquelle il se présente, manque donc de tout fondement historique; dans son principe, comme dans sa tendance, il est mortel pour la foi et pour la science chrétienne. (§ 92.) — Bien qu'essentiellement homme, Jésus est resté pur de tout mauvais penchant, comme de toute souillure morale. (Objections historiques et philosophiques.) C'est donc avec raison que l'église de tous les siècles l'a reconnu comme l'homme saint et parfait, l'idéal de l'humanité. Fait d'une importance péremptoire, la pureté immaculée de Jésus ne saurait être reconnue que par ceux qui admettent la possibilité du miracle, et qui voient en Jésus quelque chose de plus qu'un homme. (§ 93.)— Jésus lui-même affirme, de même que ses premiers témoins, que primordialement il a été infiniment plus qu'homme. Nous le nommons donc le Fils de Dieu, non-seulement dans le sens moral ou théocratique, mais dans le sens métaphysique du mot, et nous affirmons ainsi que, à côté de sa nature essentiellement humaine et immaculée, Jésus participe à la nature divine. Par là il est lui-même le plus grand miracle de toute l'histoire. (§ 94.)—Les deux natures, divine et humaine, dans la personne de Christ, ne sont pas juxtaposées seulement, elles sont si étroitement unies que cette personnalité n'est ni

simplement humaine, ni simplement divine, mais réellement et éternellement homme-Dieu. Le mode de cette union ne saurait être pénétré par notre intelligence; elle se laisse justifier cependant soit devant la théologie, soit devant l'anthropologie. La réalité de cette union est suffisamment garantie, et son importance pour la foi de la vie chrétienne est si grande, que sans elle la juste appréciation de la personne et de l'œuvre du Seigneur devient absolument impossible. (§ 95.) — La conception ecclésiastique de la personnalité de l'homme-Dieu devait varier selon les temps. L'histoire de ce dogme, cependant, nous montre une certaine évolution ascensionnelle d'après une nécessité logique. Première période jusqu'à 451 : lutte continuelle sur chacune des natures de Christ, puis sur le mode de leur union. Seconde période jusqu'à la réformation : la nature divine accentuée au-dessus de la nature humaine, même aux dépens de celle-ci. Troisième période jusqu'à 1800 : la nature humaine relevée, on commence à méconnaître, puis à nier la nature divine. Quatrième période depuis le commencement du siècle : efforts pour faire droit à la nature humaine de Christ et pour en maintenir l'union avec la divine. (§ 96.) — De l'avis de tous les chrétiens Jésus a réalisé l'idéal messianique non pas en ce qu'il s'est senti et déclaré le Messie, mais en ce qu'il a été envoyé, manifesté, fortifié comme tel par Dieu lui-même. Cette vérité se base avant tout sur le fait qu'il a accompli l'œuvre du Messie, rempli l'attente de l'antiquité et satisfait les besoins de l'humanité. L'affirmation que Jésus est le Christ a donc un sens non-seulement historique, mais religieux et moral. (§ 97.) — Le Christ est destiné à être le Sauveur du monde, et le roi d'un royaume spirituel, dans lequel le plan du salut est parfaitement réalisé. C'est en vertu de son caractère d'homme-Dieu qu'il est capable d'accomplir cette destination. (§ 98.)

C'est dans un quatrième chapitre que sont exposés d'abord l'œuvre du Rédempteur, puis les bienfaits de la rédemption. (§ 99.)

Première partie. On peut distinguer trois états traversés par le Christ : l'état de la préexistence, celui de l'humiliation, celui de la glorification. Déjà avant son incarnation, le verbe avait été

la source de la lumière et de la vie, aussi bien, quoique dans une toute autre mesure, pour le monde païen que pour les juifs. (§ 100.) — L'incarnation est selon nous l'acte du Fils de Dieu par lequel il a revêtu la nature humaine par le moyen de la vierge Marie et par l'efficace du Saint-Esprit. Le caractère de ce fait ne saurait être décrit que très imparfaitement ; sa réalité historique cependant est suffisamment affirmée ; son importance pour la sotériologie est au-dessus de toute objection. (§ 101.) — La vie sainte du Rédempteur nous montre le rapport direct avec l'œuvre de la rédemption, d'une humiliation toujours plus profonde, d'une lutte toujours plus croissante, d'une obéissance toujours plus parfaite. (§ 102.) — Cette obéissance parfaite du Seigneur atteint son apogée dans la mort qu'il a subie volontairement et innocemment, d'après la volonté du Père, avec une pleine conscience, et dans le but arrêté que cette mort soit la vie du monde. (§ 103.) — L'ensevelissement du Fils de Dieu, terme de son humiliation, est le passage à l'état de glorification. Crucifié selon la chair, vivant selon l'esprit, il a vécu avec conscience pendant l'état intermédiaire, et est allé montrer au monde des esprits qu'il était le roi du royaume de Dieu, le Sauveur des pécheurs. (§ 104.) — Le troisième jour Jésus est ressuscité corporellement, a été vu des siens ; témoins en sont : saint Paul, saint Jean (évangile et Apocalypse), les évangiles synoptiques, le Seigneur lui-même. D'ailleurs il faut compter avec les fait suivants : le tombeau vide, la foi des disciples, la contenance des ennemis, la fondation du christianisme. Pour la sotériologie la résurrection de Jésus est d'une importance capitale ; elle est dans un rapport direct avec la justification du pécheur, avec un renouvellement dans la communion de Christ, avec la glorification des siens. (§ 105.) — La glorification du Seigneur dans le ciel a été la conséquence nécessaire de sa résurrection, et ne peut-être jugée à sa juste valeur que considérée dans ses relations avec son humiliation précédente et sa gloire future. Par suite de ce fait, Jésus est corporellement éloigné de la terre, mais revêtu, selon sa nature d'homme-dieu, d'une puissance dans le ciel et sur la terre, signalée par l'expression figurée : assis à la droite de Dieu. (§ 106.)

— Par la foi à la parousie du Seigneur nous entendons l'espoir qu'il manifestera toujours plus l'éclat de son règne et reparaîtra un jour comme roi de l'église et juge du monde pour mettre fin à l'économie présente et pour achever le royaume de Dieu que lui-même a fondé. (§ 107.)

Seconde partie. Pour bien connaître les faits du salut, il faut distinguer entre le triple office de Christ, prophète, souverain sacrificateur, et roi. (§ 108.) — Jésus est le plus haut prophète en tant que par lui et en lui nous est parvenue une révélation du plan et de la volonté de Dieu à salut, qui est supérieure à toutes les autres, et qui pendant cette économie ne sera pas remplacée par une révélation plus parfaite : supériorité d'origine de contenu, de forme, d'autorité, de tendance, d'influence, de valeur. C'est ainsi que Jésus-Christ est devenu pour nous sagesse de la part de Dieu. (§ 109.) — Justice de la part de Dieu il est notre seul souverain sacrificateur en tant que lui seul a satisfait les besoins les plus intimes de l'humanité, et que par son sacrifice il a rétabli la communion avec Dieu. Or cet office sacerdotal s'étend sur son séjour terrestre et sur sa vie glorieuse dans le ciel. (§ 110.) — Sur la terre Jésus a offert le sacrifice expiatoire par son obéissance parfaite, ayant accompli volontairement la loi de Dieu, et subi le coup de sa sainte colère contre les péchés du monde. C'est ainsi qu'il a satisfait le droit de la plus haute majesté et qu'il a expié pour tous ceux qui croient en lui la coulpe du péché, en anéantissant par ce fait même en principe sa puissance et sa domination. Il y a donc entre notre rédemption et le sacrifice de la croix un rapport direct, rapport qui fait éclater toutes les perfections de Dieu avec une splendeur jusque-là inconnue. (§ 111.) — Cette doctrine de la rédemption M. van Oosterzee la développe dans un certain nombre de thèses dont voici le contenu essentiel. Le premier besoin de l'humanité est la réconciliation avec Dieu. Une véritable réconciliation ne peut être que le fruit d'une véritable expiation. La réconciliation et l'expiation ne peuvent dériver que de Dieu. Dieu même ne saurait les effectuer que d'une manière conforme à sa majesté. Dieu l'a fait par l'intermédiaire de son Fils humilié et glorifié. Nous ne pouvons connaître le vrai ca-

ractère de ce fait que d'après l'évangile de l'Ancien et du Nouveau Testament lu à la clarté de la conscience et par l'expérience chrétienne. D'après le plan éternel de Dieu, Jésus a dû mourir non-seulement par le péché mais pour le péché. La mort de Christ, non moins que toute sa vie, porte le caractère du sacrifice de la plus parfaite obéissance. C'est ainsi qu'il a parfaitement accompli la loi, et qu'il a porté en son propre corps le poids de la colère de Dieu contre les péchés de tout le genre humain. En face de la désobéissance de tous, ce sacrifice a une vertu expiatoire en tant qu'il est offert par le Fils de Dieu, qui, second Adam, représente toute l'humanité et la remplace devant Dieu. C'est par ce sacrifice que le droit de la majesté souveraine est parfaitement maintenu. Eu égard à ce sacrifice, Dieu a fait grâce en Christ à l'humanité en général, tandis que chaque croyant, en particulier, est absous de la coulpe et de la peine du péché. Avec la coulpe, la puissance et la domination du péché sont supprimées en principe dans le pécheur, et c'est ainsi que le but moral de la rédemption en Christ est atteint. L'efficacité de la réconciliation s'étend non-seulement sur le présent, mais aussi sur le passé et sur l'avenir, sur le ciel et sur la terre ; elle est parfaitement complète, de sorte que rien ne peut y être ajouté. Résultat de l'office sacerdotal de Jésus sur la terre, cette réconciliation est la plus haute révélation de toutes les perfections de Dieu dans leur unité harmonique. C'est à la doctrine évangélique de la réconciliation que le développement historique de ce dogme doit être mesuré. Cette doctrine évangélique doit se maintenir continuellement contre toutes sortes d'objections exégétiques et historiques, critiques et philosophiques. — Jésus-Christ accomplit dans le ciel son office sacerdotal en tant qu'il intercède continuellement pour tous les siens et que, du haut de son sanctuaire, il leur accorde sans cesse sa bénédiction. C'est là le couronnement de son activité terrestre. (§ 112.) — Jésus-Christ est le roi éternel, en tant qu'il est établi par Dieu chef du royaume, et que comme tel il assemble, gouverne, protége et perfectionne son église, renouvelle les cœurs et conquiert le monde. C'est donc par la royauté de Christ que le but de son œuvre prophétique et sacerdotale est atteint, et

qu'il nous est devenu sanctification de la part de Dieu. (§ 113.)— En tant que prophète, souverain sacrificateur et roi, Jésus nous est devenu rédemption de la part de Dieu. En lui et par lui, une nouvelle humanité, justifiée, sanctifiée, glorifiée en principe, se présente devant Dieu. C'est ainsi qu'il est le seul et parfait médiateur entre Dieu et les hommes, le véritable roi du royaume, digne de tous les hommages. (§ 114.) — Après cette exposition de la sotériologie objective, la sotériologie subjective, en d'autres termes la voie du salut ou la constitution du royaume, forme le sujet d'un cinquième chapitre. Deux questions se présentent : quelles sont les obligations imposées au pécheur? Comment peut-il parvenir à remplir ces obligations? (§ 115.)

La *première partie* du chapitre traite des exigences de l'évangile. L'évangile de la grâce doit trouver un point de contact dans l'intérieur de l'homme. Ce point de contact ne saurait être autre que le désir personnel de délivrance, désir qui se manifeste sous toutes les formes possibles, mais qui ne trouve sa satisfaction qu'en Christ. (§ 116.) — On ne saurait participer à la rédemption qu'en acceptant le salut par la foi. L'auteur développe donc ici la nécessité, la notion, l'objet, la nature, la base, l'activité, la prétention de la foi, puis son rapport avec le salut. (§ 117.) — Avec la foi, la conversion est absolument nécessaire pour quiconque veut entrer dans le royaume de Dieu. Inséparable de la foi, la conversion comprend la tristesse selon Dieu, l'aversion du péché, le don de soi au Seigneur, l'effort pour glorifier Dieu. Ainsi naît l'homme nouveau, dans lequel revit l'image de Dieu qu'avait obscurcie le péché. (§ 118.) — C'est par les bonnes œuvres que se manifestent la sincérité de la foi et la véritable conversion. Fruits de la reconnaissance, elles en sont inséparables, mais ne sont en aucune manière la cause méritoire du salut. (§ 119.) — La sanctification chrétienne est la continuation de la foi et de la conversion. Elle consiste dans le renouvellement continuel de la vie intérieure et extérieure, non aux dépens mais au profit du caractère individuel, et avec l'effort dominant pour accomplir volontairement la volonté de Dieu, et pour reproduire l'image de Christ. Les degrés en sont successifs, mais ici-bas elle

ne parvient jamais à la perfection. (§ 120.) — Tous ceux qui croient, doivent persévérer jusqu'à la fin dans cette voie d'une nouvelle obéissance. Cette persévérance, quelque difficile qu'elle soit, n'est en aucune manière impossible au vrai fidèle. La fidélité de Dieu nous garantit au contraire de la possibilité de la défection du vrai chrétien. (§ 121.)

Seconde partie. D'après le témoignage de la Bible et de l'expérience, c'est le Saint-Esprit qui est la cause et l'auteur de toute vie spirituelle. La nécessité de cette grâce divine résulte de la condition dans laquelle l'homme se trouve de nature ; elle a été reconnue de tout temps par tous ceux qui avaient fait le plus de progrès dans la connaissance de soi-même et de l'évangile, et surtout de nos jours elle doit être maintenue contre les malentendus et les objections de tout genre. (§ 122.) — La grâce divine s'étend sur toute la vie extérieure et intérieure de l'homme ; on peut distinguer entre la grâce prévenante qui explique le commencement de la vie spirituelle (la vocation), la grâce rédemptrice qui en hâte le progrès (éclairement, justification et sanctification) et la grâce préservatrice qui en garantit l'achèvement (confirmation, assurance, glorification). (§ 123.) — Le mode d'action de la grâce divine a, par sa nature même, quelque chose de mystérieux. Il est cependant conforme d'un côté à la haute majesté de Dieu, de l'autre à la nature, aux besoins et à la destination de l'homme. (§ 124.) — Pendant tous les siècles on a réfléchi sur le problème du rapport de la grâce divine avec la liberté humaine, mais toujours on a fait tort à l'un ou à l'autre de ces deux facteurs, et encore aujourd'hui on n'a pas réussi à trouver une solution vraiment suffisante. (§ 125.) — L'antinomie de la grâce et de la liberté, non résolue dans la pensée chrétienne et philosophique, trouve dans une certaine mesure son dénoûment dans la sphère de l'expérience spirituelle. Elle nous fait voir sans cesse que les deux facteurs se rencontrent sans que jamais l'un des deux soit supprimé. Il faut donc maintenir la doctrine de la grâce non moins que celle de la responsabilité individuelle ; elle est d'une influence prépondérante sur tout notre système théologique comme sur toute notre vie chrétienne. (§ 126.)

Ce n'est pas seulement l'individu, c'est aussi la communauté qui doit marcher dans la voie du salut et jouir de ses bénédictions. Question de l'église, ou de la pépinière du royaume de Dieu, qui occupe un sixième chapitre. Il faut s'occuper d'abord de l'église chrétienne, puis des moyens de grâce, c'est-à-dire des sacrements. (§ 127.)

Première partie. Le royaume de Dieu doit revêtir une forme visible. L'église, se manifestant plus tard dans des communautés multiples, est née de l'union des cœurs par le Saint-Esprit. Préparée par toute la théocratie de l'Ancien Testament et surtout par l'apparition et l'activité de Jésus-Christ, l'église date de la première Pentecôte chrétienne et est ainsi une œuvre du Saint-Esprit. (§ 128.) — Il faut distinguer dans la notion de l'église entre l'idéal et la réalité, entre la nature intime et la forme extérieure, entre l'église *all-gemeinde* et l'église *all-kirche*. En tant que société religieuse et morale, l'église comprend tous ceux qui se nomment du nom de chrétiens ; en tant que corps spirituel l'église est l'union de tous ceux qui sont unis personnellement à Christ par une foi vivante, qu'ils appartiennent à l'église militante, ou à l'église triomphante. Il faut donc maintenir la distinction entre l'église visible et l'église invisible, et ce n'est qu'en opposant arbitrairement ces deux idées l'une à l'autre que l'on retombe dans le sectarianisme. (§ 129.) — Les attributs d'unité, de sainteté, de catholicité, d'apostolicité, donnés de tout temps à l'église chrétienne, ne sont pas l'expression de ce qu'elle est, mais de ce qu'elle doit devenir. Ils ne conviennent qu'à l'église vivante du Seigneur, répandue dans toutes les communautés. C'est elle aussi qui, gouvernée et purifiée par le Saint-Esprit, est en même temps infaillible, indispensable au salut, et éternelle. (§ 130.) — En tant que société visible, l'église est l'institutrice de l'homme et de l'humanité et le prépare pour la bourgeoisie du royaume de Dieu. En tant que corps spirituel elle est le lien qui unit tous les fidèles entre eux et avec Christ. (§ 131.) — Le critérium de la vraie église se trouve dans sa conformité avec la parole et l'esprit de Christ. Une église est d'autant meilleure qu'elle professe, pratique, et propage davantage la vérité, qu'elle veut mieux l'union de tous les fidèles, sa

propre réformation, et son propre perfectionnement. (§ 132.) — Le gouvernement suprême de l'église n'appartient qu'à Christ. Celui-ci n'ayant pas besoin d'un vicaire visible sur la terre mais voulant que toute chose se fasse avec bienséance et ordre, travaille à l'édification de l'église par ses ministres. Donc la tendance hiérarchique et la tendance anarchique sont également récusées par l'esprit de l'évangile. (§ 133.) — L'église doit exercer son influence religieuse et morale sur le monde, sans se laisser dominer par lui. Il faut pour cela que le rapport entre l'église et l'état soit un rapport d'équilibre et d'union. Un rapport semblable est bien préférable soit à un état ecclésiastique soit à une église d'état. L'église doit être considérée par l'état comme un corps moral et indépendant ; l'église libre dans l'état libre. L'observation des droits et des devoirs mutuels doit être bien garantie. (§ 134.)

Seconde partie. C'est par les moyens de grâce que le Saint-Esprit fortifie la vie intime de la foi. Or la prière au nom de Jésus est la grande condition à laquelle l'usage béni de tous les moyens de grâce est lié. En insistant sur la nécessité de la prière, l'évangile combat d'un côté une assurance orgueilleuse et de l'autre une inactivité indolente. (§ 135.) — La prédication de la Parole de Dieu, loi et évangile, est le grand moyen qu'a ordonné Jésus lui-même, par lequel le Saint-Esprit opère la foi dans le cœur du pécheur. Le rapport entre l'efficacité de la Parole et le Saint-Esprit est nécessairement mystérieux, mais incontestable, et peut être expliqué, du moins dans une certaine mesure. Il faut donc se garder soit de déprimer la parole de Dieu comme moyen de grâce, soit de la croire suffisante en elle même indépendamment de la vertu du Saint-Esprit. (§ 136.) — La foi est fortifiée par les signes visibles et les gages des promesses de l'évangile ; signes et gages institués par Christ lui-même et désignés d'ordinaire sous le nom de sacrements. Les fonctions que l'église romaine comprend sous ce nom en dehors du baptême et de la sainte cène diffèrent trop par l'origine, le caractère et la tendance de ces deux actes, pour qu'elles puissent être mises sur le même rang. Du reste toute la notion du sacrement doit être révisée avant d'être la juste expression de l'es-

prit du Nouveau Testament. Il faut se garder d'une surtaxe matérialiste aussi bien que d'une dépréciation spiritualiste de la vertu des sacrements ; ils ne peuvent avoir une influence bienfaisante que là où ils sont administrés et acceptés dans l'esprit et selon la volonté de Jésus-Christ. (§ 137.) — Le saint baptême, ordonné par le Seigneur lui-même comme moyen d'introduction dans son église, est le signe et le gage de la rémission et de la purification des péchés, que l'évangile promet à tout fidèle. Comme tel il est d'une importance réelle ; mais rien ne nous oblige à le croire indispensable au salut, ni à l'administrer seulement aux adultes. (§ 138.) — La sainte cène, instituée par Christ en mémoire de sa mort propitiatoire, est le moyen de fortifier la communion de la foi et de l'amour avec lui et avec tous les siens. C'est l'église réformée qui, fort supérieure en cela à l'église romaine et à l'église luthérienne, la considère et la célèbre dans cet esprit. (§ 139.) — L'usage de tous ces moyens de grâce doit tirer toute sa valeur de la vie commune des chrétiens. Plus cette communion des fidèles est étroite, plus la surveillance fraternelle répond à son but, plus aussi la prédication et les sacrements du Nouveau Testament seront bénis. La discipline ecclésiastique peut donc prendre une place honorable parmi les moyens de grâce. (§ 140.)

Le dernier chapitre traite des choses à venir ou de l'accomplissement du royaume de Dieu. La vie de la foi et de l'amour est aussi une vie de l'espérance. Cette espérance se base sur la Parole de Dieu, et concerne d'un côté la condition de l'individu au delà de la tombe, de l'autre la consommation de toutes choses pour l'église et pour le monde. (§ 141.)

La *première partie* de ce chapitre a donc pour sujet la condition future de l'individu. Après la mort du corps, l'esprit se trouve dans un état que l'évangile nous décrit comme un état qui n'est ni de sommeil sans connaissance, ni d'entière béatitude, ni d'entière damnation. Il faut admettre dans cet état un commencement de rémunération, mais en même temps un passage progressif à la détermination finale. C'est un monde différent du nôtre, où le bonheur ou la misère dépend avant tout de la disposition intérieure. (§ 142.) — L'évangile nous fait

espérer une restauration de l'homme tout entier, mais dans un autre mode d'existence. La nature de cette restauration, qui s'étend aussi au corps, ne saurait se comprendre ; la possibilité cependant nous en est garantie par la foi au Dieu vivant. La certitude de cette restauration repose sur le rapport indissoluble entre le Christ et les siens ; la nécessité morale enfin, sur le rapport avec la doctrine d'une juste rémunération. (§ 143.) — La décision finale place l'homme dans un état soit de béatitude, soit de damnation. Cet état que la Bible nous décrit sous toute sorte d'images sera parfaitement juste, et par cela même fort diversifié, et absolument irrévocable. D'après l'enseignement du Seigneur et de ses apôtres cette décision finale n'aura lieu qu'au dernier jour, quand l'avénement glorieux du Seigneur mettra fin à l'économie présente. (§ 144.)

Seconde partie. La Bible nous fait attendre un accomplissement de toutes choses. Cette heure décisive sera précédée par les derniers temps dans lesquels le bien et le mal se développeront jusqu'à leur intensité prédestinée. C'est alors que des augures infaillibles, soit saisissants, soit réjouissants, annonceront et prépareront la parousie du Seigneur. (§ 145.) — Lors de l'avénement du Seigneur, son église fidèle obtiendra une glorification terrestre, qui sera la révélation de son développement intérieur. (Première résurrection.) Sans être entièrement vaincu l'antechrist sera lié pour quelque temps (millennium), jusqu'à ce qu'une lutte dernière aboutisse à sa ruine totale, à l'anéantissement du dernier ennemi. (§ 146.) — Le triomphe du royaume de Dieu est en même temps l'accomplissement du jugement dernier. C'est le Christ glorifié qui prononcera ce jugement à la face du ciel et de la terre, en citant tous les peuples devant son trône, et en décidant leur sort d'après les rapports qu'ils auront soutenus avec lui. (§ 147.) — La forme du monde changera à la fin du monde. Un nouveau ciel et une nouvelle terre, destinés à être pendant toute l'éternité le siége d'un royaume de Dieu bienheureux et parfait, remplaceront le monde actuel. (L'auteur ne parle que du monde et non de l'univers.) Christ, tout en rendant la royauté accomplie à Dieu le Père, ne cessera pas d'être toujours le centre de la communion de tous

les siens. (§ 148.) — Que faut-il admettre? une restauration finale de toute chose, l'anéantissement du mal, ou les peines éternelles? L'auteur reconnaît que la première de ces solutions est la plus attrayante et que la seconde lui conviendrait le mieux, s'il voulait laisser le dernier mot à sa propre intelligence. L'autorité de la Bible, cependant, le force d'admettre l'idée terrible, et que jamais on ne saurait comprendre entièrement, l'idée des peines éternelles. (§ 149.) — La fin de tout est l'accomplissement parfait du plan divin de la création et de la rédemption: *Soli Deo gloria!* (§ 150.)

Dr J.-J.-P. VALETON fils.

Varik, janv. 1873.

QUELQUES APHORISMES DE R. ROTHE[1]

Il est surprenant combien l'idée du royaume de Dieu, qui dans le cercle d'idées de Jésus est si fort à l'avant-plan, passe à l'arrière-plan dans le cercle d'idées des apôtres.

Les développements doctrinaires des apôtres sont déjà une trop haute estime de la théologie, laquelle a chassé si tôt la foi en Christ dans une fausse position. (*Durch welche der Glaube an Christum so früh in eine schiefe Stellung hineingetrieben worden ist.*)

Il n'y a pas eu de prime abord un christianisme, mais seulement un Christ. Le Christ dut d'abord être traduit (*übersetzt*) en un christianisme ; ce fut un travail pénible et long auquel Paul a pris part plus que personne. Ce christianisme n'a pas été fait de rien, ou de ce qui était antérieur, nommément du judaïsme ; mais il est sorti d'un Christ réel, d'un individu historique, dont l'apparition morale et le développement vital ont ouvert à l'humanité un horizon tout nouveau et ont posé devant elle un nouveau problème ; pour la solution de ce problème des suppositions (*Vorausestzungen*) absolument nouvelles devenaient indispensables.

C'est dans Paul qu'apparaît pour la première fois la réflexion scientifique sur le christianisme considéré, d'un côté, comme fait extérieur et intérieur (à ce dernier égard au moyen de la plus attentive observation de sa propre personne), et, de l'autre, dans

[1] *Stille Stunden, Aphorismen* aus R. Rothe's handschriftl. Nachlass, 1872, in-8 de X, 378 pages. Voir livraison d'octobre 1873, pag. 555.

ses rapports avec la révélation divine précédente et en général avec toute l'histoire. Il devait en advenir ainsi dans un homme chez lequel la foi à Christ n'était pas la suite, comme chez les onze, d'une contemplation immédiate, mais d'un récit arrivé jusqu'à lui. Pour lui la foi immédiate au christianisme était foi à Christ.

Dès qu'au lieu de considérer le monde (sous la lumière que nous devons au christianisme et aussi loin que peut s'étendre notre horizon) tel qu'il est, on fait du christianisme une école spéciale, on court le risque de le constituer sous forme de statuts. A l'apparition de l'activité de Paul les anciens apôtres, qui savaient bien combien le dogmatisme avait été étranger à leur maître, ont eu le pressentiment obscur de ce danger.

On comprend qu'ils se soient effrayés en voyant Paul dégager la foi à Christ de la théocratie israélite. C'était peut-être une nécessité historique, mais ce n'était rien moins pourtant que dégager la piété chrétienne de toute communauté politique (car elle ne pouvait non plus s'édifier sur la communauté politique païenne); c'était la poser sur elle-même, sur elle seule, faire de la vie chrétienne une vie purement religieuse, une vie toute à l'église. Que ce fût essentiellement contraire à la nature de l'œuvre voulue par le Christ, ils l'ont bien pressenti.

Plus Paul vit se reculer la *parousie* de Christ, plus aussi se développa chez lui l'idée d'église, plus se forma en lui la pensée d'un développement historique nécessaire du royaume de Christ.

L'avantage que les anciens apôtres ont eu sur Paul, d'avoir connu Christ personnellement, ne saurait être estimé trop haut. Christ a été, pour Paul surtout, une idée, le Rédempteur. Pour les autres apôtres il a toujours été, avant tout, une personne concrète, un caractère déterminé. Et, malgré leur judaïsme, c'est ce qui les a préservés de l'esprit de secte.

Les judéo-chrétiens ne pouvaient se faire à l'idée de séparer le christianisme de la communauté politique et de le fonder sur une communauté purement religieuse, sur une église. C'est

cette crainte, ce pressentiment qui les tenait attachés au judaïsme.

Le paulinisme n'a eu toute son action qu'à la Réformation. De nos jours nous aurions grand besoin d'un nouveau Paul, d'un nouvel apôtre des gentils qui donnât aux chrétiens inconscients le sentiment de leur christianisme, et par là même en même temps à nos judéo-chrétiens la conscience de la non-chrétienté de leur christianisme légal, c'est-à-dire conventionnel.

En Israël aussi il s'est vérifié que la piété doit dégénérer quand elle prend la forme ecclésiastique (*In der kirchlichen Form.*)

Le paganisme est généralement la religion de la nature ; la religion hellénique, la religion humaine.

Mahomet est la première grande protestation (*Eingreiffen*) historique contre l'absorption du christianisme par l'ecclésiasticisme.

Parce que le christianisme doit dégénérer quand il prend la forme d'église, Christ, aussi longtemps que le christianisme gardera cette forme, laissera subsister à côté de lui les autres religions.

Le chrétien pieux non dogmatique acceptera sans trop de scandale des audaces dogmatiques (*Schroffheiten*) et des affirmations supposant une action surnaturelle (*Wunderlichkeiten*), mais jamais un *travestissement* du christianisme, comme le catholicisme en est un.

Le maintien de l'orthodoxie dans la théologie de l'église catholique va de soi. Les têtes bornées parmi les théologiens catholiques sont *bonâ fide* orthodoxes. Mais les mieux doués parmi eux, lorsqu'ils tombent inévitablement dans des hétérodoxies fondamentales, quittent, quand leur manière de voir est sincère (*bona fides*), la théologie. S'ils sont au contraire gens *malæ fidei,* ils simulent l'orthodoxie. Ainsi la théologie n'arrive jamais à une rupture avec les enseignements (*Satzungen*) de l'église.

Aux yeux des classes aristocratiques le catholicisme doit se recommander comme une religion des plus utiles.

Là où le catholicisme est tout à fait *res domestica*, sans contact avec le protestantisme, là le catholicisme prend une forme beaucoup plus supportable qu'on ne devrait s'y attendre d'après son principe. Il se tient là, dans ses rapports au christianisme moral, à une température assez peu élevée, et cela sans inconséquence, par principe, fondamentalement.

Qu'un homme cultivé de nos jours puisse de fait et sérieusement tenir le christianisme catholique pour le christianisme réel, c'est une épouvantable pensée (*entsetzlicher*).

Le catholicisme est, il est vrai, un christianisme fondamentalement déformé, mais néanmoins il transmet le Christ réel.

Si l'on cherche pour la constitution de l'église une autre base que la loi de l'organisation de la communauté humaine en soi et pour soi, par conséquent un fondement positif, on ne peut le trouver que dans le catholicisme.

Tenir encore fermement aujourd'hui à la tradition (*Ueberlieferung*) chrétienne (ecclésiastique) née d'une manière naturelle en son temps, y tenir encore aujourd'hui où elle ne peut continuer à exister que par un appui artificiel, c'est essentiellement le catholicisme.

Aussi longtemps qu'avec les catholiques nous mettrons le poids principal du christianisme dans l'église, ils hésiteront très sagement à échanger leur église contre la nôtre. Nous ne les amènerons jamais à notre église évangélique, mais bien à notre christianisme évangélique, toutefois seulement dans la mesure où celui-ci se dégagera de plus en plus de la manie de statuer qu'il tient de la forme ecclésiastique (*Gestaltung*) qu'il a prise. L'église évangélique ne vaincra jamais l'église catholique, mais le christianisme évangélique surmontera le christianisme catholique dans l'église catholique, malgré celle-ci, et il l'a déjà fait dans une mesure qui n'est pas insignifiante.

Ce que la justice exige de nous protestants en face des catholiques, c'est l'aveu franc que le protestantisme comme église

(mais non pas le christianisme protestant en général) est aussi une œuvre de faiblesse humaine.

Plus l'ultramontanisme se démène fanatiquement dans l'église catholique, plus, nous évangéliques, nous avons à exercer la plus extrême équité dans notre jugement sur le catholicisme. Ce n'est qu'ainsi que nous pourrons rester en communion chrétienne avec la grande partie de la chrétienté catholique qui est encore exempte de fanatisme à notre égard.

Ceci est certain : un protestantisme qui regarde comme son caractère tout particulier de maintenir le protestantisme du siècle de la réformation, n'a, dans la situation présente des choses, en face du catholicisme, que de très mauvaises perspectives (*Aussichten*). Je ne l'affirme que quant à ce protestantisme-là.

Si l'on a peine à comprendre que dans le siècle de la réformation les honnêtes cléricaux catholiques aient pu repousser carrément le mouvement de réformation, qu'on l'apprenne par la ténacité avec laquelle aujourd'hui nos honnêtes cléricaux évangéliques tiennent coriacement au caractère ecclésiastique du christianisme évangélique.

Le rapport des états à la hiérarchie catholique, ne pourra s'établir d'une manière exacte que lorsque dans les états la volonté commune nationale sera devenue réellement la puissance déterminante, c'est-à-dire seulement lorsque les états seront enfin constitués démocratiquement.

La politique de la curie est la politique naturelle du pessimisme conséquent, de l'incrédulité absolue à l'égard de la puissance du bien, même au dedans de l'humanité chrétienne. De ce point de départ résultent nécessairement une église-police et aussi un état-police, et pas d'autres.

Quand l'état accorde à ses sujets catholiques la liberté religieuse, il ne peut le faire que dans cette limite : que l'église n'ira pas à l'encontre de l'idée d'état, car cette idée doit rester la sienne.

Quand le catholique aujourd'hui ne met pas les intérêts chré-

tiens, auxquels l'état chrétien doit rester dévoué, au-dessus des prétendus intérêts chrétiens de son église, il ne peut pas être un bon citoyen. Si l'église catholique est sage (et elle a toujours su assez bien en tout temps s'accommoder aux circonstances), elle agira elle-même en ce sens sur ses adhérents. Il est vrai qu'en agissant ainsi elle se mettra en contradiction avec sa propre nature.

Si l'église catholique (après s'être modifiée d'une manière très sensible durant cinq cents années) ne peut plus changer sa forme dans le cours du temps qui change tout, alors, elle n'a plus qu'à subir les conséquences inévitables de cette situation.

Christ, qui a fait la réformation, n'a-t-il pas peut-être des idées plus étendues que Luther et Zwingli, à l'aide desquels il l'a faite ?

Les réformateurs voulaient retourner à la forme originaire du christianisme, par conséquent à une forme qui avait existé ; le mouvement historique de réformation veut au contraire arriver à une forme entièrement nouvelle du christianisme.

L'action propre de l'Allemagne est tellement la réformation, que longtemps, comme peuple, elle a versé pour elle son sang.

Les réformateurs en soumettant le côté subjectif de la foi à une critique rectifiante, n'ont pas pensé d'y soumettre aussi l'objet de cette foi, le portrait traditionnel du Christ. Ils se sont bornés à le remettre à l'avant-plan.

L'idée du protestantisme et du christianisme protestant (non pas de l'église protestante) est d'être la piété chrétienne essentiellement morale (déterminée et accomplie moralement).

Plusieurs, qui n'ont avec l'église protestante qu'un lien d'affection peu étroit, tiennent fermement et très sérieusement au protestantisme.

La pensée du « sacerdoce universel » est de se passer de la médiation ecclésiastique ; il y a aussi hors de l'église salut chrétien.

L'association sous une détermination religieuse, c'est le conventicule.

Le rationalisme est une mauvaise théologie, mais ce n'est pas une si méchante religion. C'est la conception populaire du christianisme religieux, moral, conception de fait plus ancienne que son apparition dans la théologie. Même dans le temps de la domination incontestée de l'orthodoxie dans l'église il était le christianisme réel de la grande masse des non-indifférents ou non-impies. Le piétisme, son parallèle historique, par sa nature, ne peut jamais être le christianisme des grandes masses.

Le côté borné du rationalisme, c'est que, quoiqu'il se soit dégagé du dogme, il a gardé, d'une manière assez irréfléchie, l'ancienne manière de voir sur les rapports du christianisme à l'église.

Ne sentant plus le besoin du dogme ecclésiastique on a voulu, par le rationalisme, garder au moins les idées chrétiennes.

Je ne reconnais absolument pas d'opposition entre le rationalisme et le supranaturalisme.

En tant que le rationalisme est une opposition au supranaturalisme, je suis un antirationaliste décidé, mais en tant qu'il n'est que ce que son nom dit, je suis également un rationaliste prononcé.

Le problème de la théologie est actuellement de donner pleine force dans le christianisme au surnaturel, mais en excluant d'une manière absolue le magique.

Dieu, en constituant la matière sous les lois naturelles, ne peut y emprisonner son activité, sa virtualité *(Wirksamkeit)*, il ne s'impose point dans ces lois une limite. La seule borne à l'action de Dieu, c'est le contradictoire, le déraisonnable, le non-saint.

Le miracle n'est pas une interruption, une intervention, une rupture dans les lois naturelles, c'est une virtualité de Dieu s'exerçant sans la médiation de ces lois naturelles. Dans le miracle il n'y a aucune souffrance pour celles-ci. Dans le miracle, Dieu opère ou d'une manière absolue, sans aucun medium, ou par des moyens cosmiques, c'est-à-dire qui n'appartiennent pas au monde matériel, terrestre.

La distinction faite par le supranaturalisme entre le *contra* et le *supra* rationem est admissible, parce que pour nous, empiriquement, la raison (*Vernunft*) est quelque chose qui n'est pas encore complet, qui garde du relatif. Par conséquent quelque chose de révélé peut très bien être *supra* rationem empiricam, i. e. relativam, sans être pour cela (ce qui est inadmissible) supra rationem effectivam i. e. absolutam.

Je n'ai rien à objecter si l'on traite ma foi au miracle et en général mon supranaturalisme de naïveté enfantine.

Pour nous l'incompréhensible ce n'est pas en soi et pour soi le miracle ; celui-ci est au contraire pour nous le compréhensible, le direct, procédant de la virtualité de la causalité divine.

Dans un temps antérieur il était tout à fait naturel d'admettre une action surnaturelle dans le monde : maintenant le contraire nous paraît naturel. Mais l'une comme l'autre opinion repose sur un préjugé.

Pour les adversaires du miracle, le bon Dieu ne doit pas bouger, il est enlacé dans les lois de la nature. Qui donc l'y a enlacé? Ah! sans doute, il ne s'est pas enlacé lui-même.

Du point de vue de la situation historique donnée, un futur organisme d'état chrétien complet paraît bien moins une utopie qu'une vraie église protestante de l'humanité. Car l'histoire actuelle montre l'état grandissant d'une manière sensible, et l'église (qu'il ne faut pas confondre avec le christianisme vivant) diminuer.

Celui qui veut apprendre quelle nature de communauté le Rédempteur a voulu particulièrement fonder, qu'il lise Jean XIII, 34, 35. L'ordre de choses qui est réclamé là, non-seulement n'a été réalisé nulle part, mais encore nulle part n'a été regardé comme un problème à réaliser ; la tentative a toujours été isolée, elle est toujours partie seulement d'individus. Notre époque commence à avoir le sentiment de ce problème, c'est le vrai problème politique-chrétien, il doit trouver un jour sa solution. Son Colomb, avec sa foi pleine d'assurance, ne fera pas toujours défaut.

S'il survenait un jour, chez nos laïques évangéliques, un

conflit entre leur bourgeoisie politique-chrétienne et leur constitution ecclésiastique, de quel côté la balance pencherait-elle?

Je veux que l'état soit complétement neutre en face des confessions chrétiennes, et n'ait rien à faire avec elles, non que je désire l'état indifférent à l'égard du christianisme, mais parce que je veux qu'avec toute sa force il soit préoccupé du christianisme seul, dont la culture religieuse-morale est tout spécialement sa tâche. Car de par la volonté de Dieu l'état est l'héritier du christianisme *ecclésiastique* dans toutes ses formes.

L'état peut, sans aucun doute, accorder à l'église, quelle qu'elle soit, pleine indépendance, mais aucun privilége.

Que le Seigneur Christ s'intéresse aujourd'hui au développement de notre situation politique plus vivement qu'à nos soi-disant mouvements ecclésiastiques, cela n'est pas douteux pour moi. Il sait très bien derrière quoi il y a quelque chose et derrière quoi il n'y a rien.

Quand notre vue s'arrête sur les effets historiques provenant du Christ, la nouvelle formation sociale-politique du monde chrétien ne nous apparaît-elle pas comme infiniment plus importante que le système dogmatique de la doctrine religieuse?

La famille est la première institution de Dieu pour l'amortissement de l'amour de soi, de l'égoïsme chez l'individu; mais l'institution la plus étendue, et la seule qui puisse agir complétement, c'est la vie commune, tout particulièrement la vie nationale humaine.

L'expression « bien général » est une expression très imparfaite pour désigner le « but moral universel. » Quand le christianisme dans l'église a dégénéré complétement de sa nature propre, il est arrivé en même temps dans la sphère du monde à sa résurrection sous la forme qui est la sienne propre.

L'homme ne se développe, ne réussit et prospère que dans la vie commune. Quand donc le chrétien ne peut plus vivre dans la communauté *ecclésiastique*, il doit vivre dans la communauté politique.

Dans quel domaine le christianisme se montre-t-il mainte-

nant productif, dans le domaine ecclésiastique ou dans celui du monde ?

Ceux dont l'intérêt dominant est l'église ne sont pas aujourd'hui en toute vérité, c'est-à-dire en laissant de côté les apparences, plus chrétiens que ceux dont l'intérêt dominant est l'état ; c'est plutôt le contraire.

Aujourd'hui l'atmosphère politique est plus chrétiennement saine que l'atmosphère ecclésiastique.

Dans le christianisme, il n'y a que deux directions possibles, la direction ecclésiastique ou la direction politique. Ce qui est entre deux, c'est le pur rien.

Les gens à sentiment autocratique ne sont aujourd'hui d'aucun usage dans la vie publique.

Gouverner le peuple conformément à ce qu'il est et à la conscience qu'il en a, c'est la seule bonne maxime de gouvernement, et bientôt elle sera aussi la seule possible. Le peuple se donne un gouvernement pour arriver à être en état de se gouverner lui-même.

Pour élever religieusement et moralement l'homme du peuple, il n'y a pas de moyen plus actif qu'une vie en commun religieusement morale.

C'est orgueil et défaut d'esprit chez les gens cultivés quand ils font peu de cas des aperçus instinctifs des masses. L'homme réfléchi y voit des présages, mais pour les bien interpréter il faut être aruspice.

Aussi longtemps que le christianisme ne reconnaîtra pas ouvertement la liberté politique pour sa sœur légitime, il n'inspirera pas confiance à la généralité des contemporains.

Celui qui se détourne du mouvement politique-historique, parce que, ici et là, ce mouvement tombe dans des mains assez sales, celui-là doit vider la place, c'est-à-dire se regarder comme en dehors de la création de Dieu en général.

Autrefois on considérait le sentiment politique d'un homme comme quelque chose qui était sans rapport avec sa moralité, maintenant cela n'est plus possible.

Dans tous les domaines, la liberté porte avec elle cette bénédiction que, grâce à elle, on prend en affection l'ordre et la loi. « Au dedans du christianisme, a dit Lange, l'ordre cesse d'être l'ordre, dès qu'il opprime la liberté. »

Aucune vie publique n'est possible sans partis (réunions de gens tendant à un but commun, par les mêmes moyens, et d'après une méthode acceptée par eux), et point de partis sans organisation et agitation.

C'est encore toujours un préjugé très répandu que toute agitation provient de motifs impurs ; c'est la suite de notre longue habitude du despotisme.

Parti pour une cause, pas pour une personne. Dans tous les domaines de la vie en commun, un plus grand nombre de partis maintenant, mais moins de *cliques*, c'est un progrès.

Nos « bien pensants » ne sont en bonne partie rien autre que des non-pensants, ou des pensants très mal disposés.

Une autocratie limitée, restreinte, est la plus absurde des constitutions politiques.

Une république est la seule forme d'état qui puisse préserver de la révolution, exclue ainsi par principe.

Il y a dans l'histoire des moments solennels de jugement (*Gerichts*), des moments dans lesquels où, quoique les pouvoirs historiques puissent encore quelque temps subsister, cependant, dans la conscience de l'époque, le jugement de mort est irrévocablement prononcé. L'année 1848 a été une de ces époques.

Avec le Prussien prussien, je ne puis pas du tout sympathiser, mais seulement avec le Prussien allemand.

Le mal historique le plus redoutable est un peuple qui se craint lui-même et doit se craindre, comme maintenant le peuple français.

L'historien doit pouvoir discerner la vie et la mort, même sous leurs masques les plus trompeurs.

C'est parce que l'homme dans le cercle de sa propre exis-

tence est accoutumé à de si petites dimensions, qu'il trouve si lente la marche des œuvres de Dieu.

Dieu retarde les progrès de son règne pour que même les aibles aient le temps d'arriver. (2 Pier. III, 9.)

Le résultat de l'expérience de la vie chez l'homme réfléchi n'est pas que tout est vain dans ce monde, mais bien que le noble métal indestructible du réel qui s'y trouve puisse se dégager des innombrables scories de tout ce qui est vain, par un travail plein de douleurs et de peines.

Nous entendons bien la mélodie de l'histoire du monde, mais qui peut saisir et comprendre l'admirable harmonie qui est répercutée dans les millions de cœurs humains qui en sont touchés (*berührt*) !

Heureux celui qui, dans l'histoire de son temps, voit par lui-même les choses réelles, et non pas, comme un si grand nombre, les ombres obscures que ces choses projettent.

L'histoire fait tranquillement son chemin, au milieu des partis.

Les puissances spirituelles historiquement dominantes exercent aussi une grande influence morale incalculable sur ceux qui n'en ont pas conscience. (Les impondérables spirituels.)

Les transformations soudaines (*Umschwung*) des temps forcent la plupart à regarder toujours et de nouveau les choses avec des yeux nouveaux.

Tous les commencements sont grossiers et mal taillés, aussi ceux de l'histoire.

Comme la terre dans le cours historique de sa formation a dû passer par de bien différents rapports cosmiques, ainsi l'humanité par rapport au moral.

Pourquoi les hommes dans le mouvement historique obéissent-ils toujours seulement à d'obscurs penchants (à des impulsions obscures) ? Pour que la direction reste dans la main de Dieu.

La culture discerne la différence qu'il y a entre l'*in quanto* et l'*in quali*.

On ne comprend bien une vérité que lorsqu'on peut em-

brasser d'un coup d'œil toutes les applications qu'elle peut avoir en tous sens.

Ce qu'on comprend le mieux, c'est quelquefois ce que l'on peut le moins.

Chaque écrivain écrit pour ceux qui le comprennent, et non pas pour ceux qui ne le comprennent pas ou ne veulent pas le comprendre. C'est le désagréable, le fâcheux de toute polémique.

On a beaucoup plus besoin d'esprits reproductifs que d'esprits productifs.

Il est dans la nature du grand savant de ne pas croire que son travail puisse avoir du succès de son vivant.

Pourquoi je regarde comme une calamité que des professeurs s'occupent de ce qui n'est pas de leur vocation? Parce que ce qui est de leur vocation et ne peut être fait que par eux, reste en partie non fait.

Le non-savoir dont on n'a pas conscience, n'est pas erreur.

Eveiller le péché par les soins qu'on donne à la moralité, et pas le contraire : voilà dans le christianisme protestant le canon pédagogique. La conséquence, c'est que la direction de l'éducation dans la chrétienté protestante, ne peut pas être l'affaire de l'église.

Les hommes d'école qui le plus souvent produisent de profondes et durables impressions sur la jeunesse des écoliers instruits, ce ne sont pas les maîtres de religion, quelque pieux et onctueux qu'ils puissent être, mais les bonnes têtes philologiques ou mathématiques, qui intérieurement sont pénétrées de vénération pour le christianisme, sans en parler jamais ex professo.

Pour préparer nos jeunes gens à leur vocation, il faudrait partir de ceci : S'assurer, non pas qu'ils *ont appris* quelque chose (ce dont on ne peut jamais être sûr, et ce qu'on ne peut jamais bien savoir que plus tard), mais plutôt qu'ils *apprennent* quelque chose.

Le maître académique ne doit pas être l'objet de l'étude, il doit en être le moyen.

Si dans l'état actuel de la critique biblique et dogmatique, le christianisme, en tant qu'église, ne peut plus exister, eh bien, qu'il se passe de l'église !

Un des symptômes significatifs de l'état actuel de l'église dans la chrétienté protestante, c'est le grand refroidissement d'intérêt pour les études historiques chez la jeune génération des théologiens. Ils ne s'intéressent plus qu'aux controverses confessionnelles.

Nos « gens d'église » sont (*optimâ fide*) des réactionnaires contre le gouvernement du monde par Christ.

La seule politique salutaire pour l'église est de se maintenir en contact vivant et en sincère amitié avec tous les courants chrétiens dans les autres domaines de la vie.

Le devoir principal de notre gouvernement évangélique ecclésiastique actuel est de dompter tout esprit de corps clérical.

Moins l'église accentue une piété chrétienne, plus c'est pour elle un besoin d'appartenir à une communauté ecclésiastique grande et embrassant le plus possible d'adhérents, plus il lui serait intolérable d'être d'une secte (églisette).

Nos « gens d'église » agissent en toute naïveté, comme si le christianisme était là dans l'intérêt de l'église et du clergé ; cependant il n'est pas douteux que c'est tout le contraire qui doit avoir lieu.

Il ne faut pas maintenir l'église, au risque de détruire le christianisme.

Le moyen simple et fondamental contre le séparatisme est la liberté ecclésiastique (*Kirchenfreiheit*) absolue.

L'église doit élever les hommes pour le ciel, mais si elle se met en tête de pouvoir et de devoir le faire *immédiatement*, et autrement qu'en aidant à les élever pour la terre, elle se perd dans les nuages (*schwœrmt*). Car le ciel ne peut être bâti que sur la terre.

Toute la question dans notre église est présentement : un christianisme humanitaire (*weltgeschichtlich*), ou un christianisme sectaire ?

Il y a, Dieu soit loué ! non pas seulement une église chrétienne, mais aussi une chrétienté, qui n'est pas partagée et séparée confessionnellement.

Vouloir sauver l'église aux dépens de la vie hors de l'église, c'est absurde et nuisible.

Il y a beaucoup de gens, et des meilleurs, auxquels la piété ne semblerait plus rien, s'ils arrivaient à la pensée qu'elle n'est rien de particulier, rien que l'atmosphère saine, rafraîchissante, fortifiante que nous absorbons à chaque haleine. S'entendre avec ces gens-là est très difficile.

L'abandon absolu de soi-même à Dieu est certainement le résumé de tout ce qu'on peut demander à l'homme, mais N.B. abandon de soi-même à Dieu dans une vie complétement morale (*sittlichgehaltvollen*). Autrement l'homme n'a rien à donner à Dieu, et son abnégation prétendue n'est qu'inanité, un discours pompeux, vide, une criminelle moquerie de Dieu.

Qui se place au point purement religieux court le danger de se tromper d'une manière effrayante sur lui-même.

L'*opus operatum* est la conséquence intérieurement nécessaire et le signe caractéristique, par conséquent, de toute piété et de toute religion qui n'est pas absolument morale.

La méconnaissance du rapport intime de la piété et de la moralité a donné lieu à l'habitude de considérer la béatitude céleste comme un état de repos, de fête. Cette manière de se la représenter se rencontre-t-elle jamais dans Christ ?

Vous qui vous escrimez tant contre la prédominance des intérêts matériels à notre époque, et qui y voyez une profonde corruption, pourquoi ne cherchez-vous pas plutôt à montrer à ceux qui poursuivent ces intérêts qu'il y a rapport intime entre ces intérêts et les buts les plus élevés de l'humanité.

C'est précisément la piété (la piété abstraite) qui doit toujours avoir dans la pensée la parole : L'oisiveté est la mère de tous les vices.

La piété doit être là pour nous tremper et non pour nous attendrir ; la tendresse qu'elle communique à l'âme est quelque chose de tout autre que la tendresse écœurante de ces âmes qui s'occupent toujours de leur digne propre personne et de ses soi-disant besoins.

Un homme peut être un très excellent chrétien et cependant ne pas avoir le moindre regard historique chrétien.

Ce n'est pas de la « bonne » piété de penser que ce monde est là seulement dans l'intérêt de la religion.

De quels hommes avons-nous besoin maintenant pour pasteurs? D'hommes ; mais de ceux qui ont la conscience distincte que c'est par Christ essentiellement qu'ils sont *des hommes*.

La science sous la détermination religieuse (l'exposé du savoir religieux par la parole), c'est la parole de Dieu.

La piété (*die Andacht*) dans la joie est la plus pure piété.

Il n'y a pas d'expression plus forte pour l'unité essentielle (non l'identité) de la piété et de la moralité que le mystère de la sainte cène, dans son sens primitif.

Le Rédempteur a élevé (*gesteigert*) les moyens de nous nourrir (le pain et le vin) à être des moyens de grâce.

Que la communauté chrétienne ait été constituée de très bonne heure comme vie sociale (*geselliges*), on le voit par les agapes, qui ont été l'une des premières institutions chrétiennes.

Il est caractéristique que le Rédempteur ne se mêle pas de dogmatiser.

Les théologiens ont chassé Christ de l'activité vivante histotorique et ont fait de lui une poupée habillée fantastiquement : et maintenant ils déplorent que le monde ne sache plus qu'en faire. (*Sich nicht in ihm zu finden wisse.*)

La cause principale de la méconnaissance actuelle du Christ est encore, comme à l'époque de sa vie, la fausse idée qu'on se fait de lui. (Alors, c'était la fausse idée du Christ, de sa fonction ; aujourd'hui, c'est la fausse idée de Jésus, de sa personne.)

Combien y en a-t-il dont le cœur tient à l'expiation des péchés par Christ, sans tenir à lui-même !

Dès qu'on se met à faire des dogmes, la discorde est inévitable.

L'expression : vérité chrétienne, est très peu claire. Qu'est-ce que « vérité chrétienne ? » Connaissance acquise à la lumière du fait « Christ ; » lumière toujours plus croissante.

Où les choses en sont, il est à souhaiter, dans l'intérêt du christianisme, que le débit passe des mains des théologiens dans celles des gens du monde. La manipulation des premiers, en face de la génération présente, en fait inévitablement une affaire de boutique.

L'indifférentisme ecclésiastique des gens de nos jours signifie souvent qu'à leur idée messieurs les théologiens ne s'entendent guère mieux qu'eux-mêmes aux questions ecclésiastiques. Est-ce là se tromper de beaucoup ?

C'est un malheur quand une tête faible entre dans la carrière ecclésiastique. Sa conscience le pousse à chercher la vérité, et son incapacité pour cette recherche le laisse dans une inextricable confusion.

Il n'y a plus de nos jours de vérité privilégiée. La vérité n'a plus d'autre force que celle de la persuasion qu'elle produit.

Je vis dans la ferme persuasion que l'invention des chemins de fer contribuera beaucoup plus à l'avancement du règne de Christ que les méditations les plus profondes sur les dogmes de Nicée et de Chalcédoine.

Le Rédempteur ayant restreint d'une manière absolue l'œuvre de sa vie à la religion comme telle, a rendu possible que son œuvre, le christianisme, reste invariablement, à travers tous les développements historiques, la puissance religieuse dominante, parce qu'elle peut rester en harmonie avec tout nouveau développement de la connaissance du monde. Plus cette dernière connaissance progresse, plus le christianisme, placé par là même dans une lumière plus vive, peut être compris d'une manière plus complète.

Je sais que de nos jours il y a des hommes sans nombre

qui tiennent très sérieusement le christianisme pour ce qu'il y a de plus sacré dans l'humanité et qui, à aucun prix, ne voudraient se laisser ravir le titre de chrétiens, et malgré cela ils sont tellement brouillés avec le dogme ecclésiastique et ses conséquences pratiques, que de bonne foi ils ne peuvent plus se décider à le confesser.

Des hommes sérieux peuvent avoir autre chose à faire dans la vie que de se casser la tête sur des dogmes et des contro verses théologiques. Aussi en est-il qui sont assez orthodoxes pour mettre de côté, une fois pour toutes, toutes les subtilités théologiques (*Grübeleien*).

Il y aura généralement plus de foi à Christ quand les objets de la théologie seront pris en main par la science non théologique.

Dans la théologie c'est une supposition admise que le degré d'ecclésiasticité de l'individu est une juste mesure de son degré de croyance chrétienne. Mais une telle supposition, contraire à toute expérience, pourra-t-elle être jamais admise de nouveau d'une manière générale ?

Beaucoup de choses que nous regardons comme une opposition au christianisme ne sont qu'une opposition à la formule ecclésiastique reçue (*der kirchlichen Formulirung*).

Au dedans de la chrétienté, au point de développement où elle est arrivée, la promulgation de l'Evangile ne se fait plus exclusivement par la prédication ecclésiastique, par l'enseignement et l'emploi de la sainte Ecriture, mais aussi, en grande partie, d'une manière indirecte.

Aider à affranchir Christ de l'église, ce doit être de nos jours l'un des principaux efforts des croyants.

Ce n'est que dans le vêtement laïque que le christianisme se sent vraiment lui-même, tel qu'il est.

Le sentiment chrétien suit invariablement son cours sans s'inquiéter des oscillations violentes et soudaines du sentiment ecclésiastique.

Le christianisme se montre comme religion *absolue* par ce

fait qu'il ne veut plus être religion *à part*. Celui qui en veut faire une religion *à part*, lui ôte par là même son caractère *absolu*.

Dès qu'on tient le dogme évangélique pour intenable, on ne peut plus mettre dans le christianisme une grande importance à la différence des églises.

Christ est le maître aussi bien dans le domaine du monde que dans le domaine ecclésiastique.

C'est une chose insensée que de ne pas voir la domination réelle de Christ dans l'histoire du monde, et d'en attendre une chimérique, une fantastique qui aurait lieu dans l'avenir d'une manière magique.

Le véritable progrès du christianisme est dans le développement constant, perpétuel de l'esprit aspirant à former une vie commune chrétienne-morale.

Etre pieux à l'air libre, voilà ce qu'il faut aujourd'hui.

C'est en mûrissant qu'on commence à sentir quelle plénitude de contenu il y a dans les vérités de la religion appelées *les plus élémentaires*, et tout ce qu'il faut découvrir en soi pour être intimement persuadé et convaincu de ces vérités élémentaires. Alors on comprend aussi comment des personnes d'une grande piété ont pu très bien s'en contenter.

Celui qui peut dire son Notre Père en toute vérité, celui-là doit bien être un chrétien.

Ce à quoi il faut aspirer, c'est à délivrer la conscience religieuse générale des liens qui l'ont enlacée à une forme de foi, à certains dogmes, à l'enseignement ecclésiastique.

Singulier préjugé de penser qu'à tout prix la dogmatique est ce qu'il y a de plus haut dans la théologie !

Si l'église ne peut subsister que par une conduite prudente et retenue de la part de sa théologie et de ses docteurs, que par une restriction en fait de franchise et de sincérité : ah ! qu'on la laisse partir sans pleurer son départ. Le christianisme ne tombera pas avec elle, mais il tomberait par le manque de

droiture. Que l'église reste où elle voudra,... mais que la vérité et l'honneur (*Ehrlichkeit*) ne souffrent pas dommage !

Cultiver la religion comme *pure* religion, c'est contre ma nature.

Je n'accorde à personne le droit de m'excommunier de la chrétienté protestante ; dans l'église protestante je ne demande qu'une tolérance indulgente, je ne la réclame pas même comme un droit.

Le christianisme est essentiellement anti-mythologique, mais non pas le christianisme ecclésiastique.

Pouvoir être droit et sincère est un des droits les plus fondamentaux de l'individu. Au point où en sont les choses, on ne peut dire à l'individu qui est en dehors de l'église : Ne parle pas des affaires d'église, dans la position où tu t'es mis en face d'elle, cela ne te regarde pas.

Vous mettez au christianisme un habit qui en fait une caricature, et vous vous étonnez que les gens lui tournent le dos et s'en raillent !

C'est un moindre mal de parler trop peu de religion que d'en parler trop.

Ce qui avance l'homme tourne au profit du chrétien.

Mais que personne ne cache son homme derrière le chrétien. Bien au contraire, il faut laisser voir celui-ci à travers celui-là.

Le problème est de mettre de côté la soi-disant « religion chrétienne » et de rétablir Jésus-Christ comme vie d'un monde où le bien triomphe par sa propre force.

Je proteste contre quiconque veut faire de Christ un monopole, et du fait d'être chrétien une condition privilégiée.

Christ est le soleil de l'histoire ; c'est de là avant tout que vient la lumière dans la chrétienté ; elle ne vient que bien secondairement des lanternes que l'église allume.

Le christianisme est tout ce qu'il y a de plus changeant, c'est sa gloire particulière.

E. Geisendorf.

BULLETIN

THÉOLOGIE

O.-F. Fritzsché. — Nouvelle édition des livres apocryphes et de quelques pseudépigraphes de l'Ancien Testament [1].

Trente-cinq ans environ se sont écoulés depuis que le texte grec des livres apocryphes a été publié pour la dernière fois séparément par Apel (Leipzig 1837). Dès lors ils ont été édités, avec les Septante, par Tischendorf (1850, 4e édit. 1869, 2 vol.). Cependant une nouvelle édition spéciale, encore plus correcte et basée sur une étude exacte et complète de tout l'appareil critique aujourd'hui disponible, était fort désirable. Personne n'était mieux qualifié pour entreprendre ce travail que M. le professeur Fritzsché, de Zurich, qui s'est occupé pendant de longues années du texte grec de l'Ancien Testament, et s'est fait un nom dans la littérature théologique par le commentaire qu'il a publié sur les apocryphes, de concert avec M. Grimm, de Iéna (1851-1860, en six livraisons).

Le texte, dans cette nouvelle édition, est établi d'après les meilleurs manuscrits, y compris le *sinaiticus*, que Tischendorf lui-même, dans la dernière édition de ses Septante, n'a mis à contribution que pour certaines portions assez restreintes de l'Ancien Testament, principalement pour celles où le *codex alexandrinus* fait défaut. Il est à regretter que M. Fritzsché n'ait pas pu mettre à profit l'édition du *codex vaticanus* que MM. Vercellone et Cozza ont commencé à publier dès 1868, et qu'il ait dû s'en tenir, pour ce manuscrit le plus ancien et le meilleur, aux variantes fournies par la grande édition oxfordienne de Holmes et Parsons (1798-1827, 5 vol.).

Dans l'œuvre ardue de la constitution du texte, notre critique s'est

[1] *Libri apocryphi Veteris Testamenti græce.* Recensuit et cum commentario critico edidit Otto Fridolinus Fritzsche. Accedunt *Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti.* Lipsiae, F. A. Brockhaus, 1871. XXXVI et 760 pag. gr. in-8.

imposé la règle de rester également éloigné d'une admiration opiniâtre pour les leçons généralement reçues, et de cette témérité qui, sous prétexte d'en revenir à ce que l'auteur *devait avoir écrit*, s'avise de lacérer le texte et de le mettre sens dessus dessous. Il a cherché, dans chaque cas douteux, à découvrir, dans le nombre souvent très considérable des variantes, la leçon la mieux attestée et la plus conforme au génie de chaque auteur, à ses habitudes de langage, à l'esprit et aux circonstances de son époque. Ce n'est que dans des cas décidément désespérés qu'il s'est permis d'introduire dans le texte ses propres conjectures. *Praestat*, tel est son principe, *ignorantiam fateri quam hariolari*. Au reste, le texte est accompagné, au bas de chaque page, d'un grand choix de variantes qui tient lieu de commentaire critique.

Quant à ceux des livres apocryphes qui nous sont parvenus dans deux ou plusieurs recensions sensiblement différentes, M. Fritzsché n'a pas adopté l'une des recensions à l'exclusion des autres. Il a eu soin de les faire imprimer parallèlement, de sorte que le lecteur peut constater par lui-même les rapports et les différences qui existent entre elles. C'est ce qui a lieu pour le livre d'Esther, où l'éditeur a placé, à côté du texte ordinaire des bibles grecques, celui des codes 19. 93*a* et 108*b*; pour l'histoire de Susanne et celle de Bel et du dragon, où la recension de Théodotion figure à côté du texte alexandrin ; pour le livre de Tobit dont il existe trois recensions : la recension ordinaire ou ecclésiastique, qui se trouve dans la plupart des manuscrits ; une autre, d'un caractère paraphrastique, qui ne s'est conservée que dans le *sinaiticus*, et qui présente une ou deux lacunes ; la troisième, incomplète (chap. V, I9-XIII, 18), est représentée par les codes 44, 106, 107, et par la version syriaque de la polyglotte de Walton, à partir du chap. VII, 9. Il existe également une double recension du texte de Judith ; mais comme, ici, la seconde recension ne concerne que les mots et ne touche pas au fond même du récit, l'éditeur s'est borné à en noter les leçons en marge.

Aux livres *apocryphes* M. Fritzsché a joint, à titre d'appendice, un choix de livres *pseudépigraphes*: complément fort utile, vu l'intérêt de cette littérature pour l'histoire des derniers temps du judaïsme et celle des origines de la religion chrétienne [1]. Cet appendice se compose des livres suivants:

[1] Cette dernière partie de l'ouvrage se vend aussi séparément sous le titre : *Libri Veteris Testamenti Pseudepigraphi selecti*.

1. *Les* dix-huit *psaumes* dits *de Salomon*. Voy. le Compte-rendu de juillet 1872, pag. 496 et suiv.

2. Le livre connu dans l'église latine sous le nom de : *Quatrième livre d'Esdras*, mais qui se compose en réalité de deux ouvrages distincts (chap. III-XIV et chap. I, II, XV et XVI) que l'on peut désigner par les noms de *quatrième* et de *cinquième* livres d'Esdras. Le premier, dont le titre primitif était probablement Ἀποκάλυψις Ἔσδρα renferme sept visions attribuées au « prophète » Esdras. Il a été écrit en grec vers la fin du Ier siècle de notre ère. Mais, à l'exception de deux fragments, le texte grec a disparu. En revanche, il en reste plusieurs versions anciennes qui attestent le crédit considérable dont ce livre, soi-disant prophétique, jouissait autrefois en Orient comme en Occident. Les meilleures de ces versions sont la latine, la syriaque (publiée par Ceriani dans *Monumenta sacra et profana*, V, Milan, 1868) et l'éthiopienne (publiée par Rich. Laurence, Oxford 1820, avec une traduction en latin que M. Hilgenfeld a revue et corrigée à l'aide des leçons que lui ont fournies les orientalistes Dillman et Praetorius). Parmi ces versions, celle qui tient incontestablement le premier rang comme fidélité, c'est la *version latine*, qui date probablement du IIIe siècle. Le texte de cette version, imprimé pour la première fois dans la Bible latine de Bamberg, 1460, a été réédité et successivement amendé par Fabricius (*Cod. pseudepigr. Vet. Test.*, II, 2e édit., 1741), par P. Sabatier (*Bibliorum sacr. latinae versiones antiquae*, III, 1751), dans notre siècle par van der Vlis (Amsterd., 1839), Volkmar (*Handbuch der Einleitung in die Apocryphen*, II, 1863) et Hilgenfeld (*Messias Judaeorum*, 1869). C'est ce texte latin que M. Fritzsché a essayé, à son tour, de reproduire sous une forme aussi correcte que le permettent les quelques auxiliaires dont la critique peut disposer.

3. Le *cinquième livre d'Esdras*, c'est-à-dire, les chap. I, II, XV et XVI du *quatrième* livre de la Bible latine. Ces chapitres, dont il n'existe qu'une *version latine* provenant d'une autre main que celle des chap. III-XIV, paraissent être des fragments d'un ouvrage composé par un chrétien dans le but de montrer que, les Juifs rebelles étant rejetés, le règne de Dieu est destiné aux Gentils convertis à Christ et que, après que ceux-ci auront été délivrés de leurs persécuteurs, une ère de bonheur commencera pour eux. Ces fragments auraient été joints au quatrième livre d'Esdras pour servir en quelque sorte de correctif à ses prophéties. Quant à l'âge de cet écrit, il est difficile de rien déterminer. Les avis sont très partagés. Hilgenfeld, entre autres, veut qu'il n'ait vu le jour qu'en 268 après Jésus-Christ, peut-être à Rome.

4. L'*Apocalypse de Baruc*, qu'il ne faut pas confondre avec le livre apocryphe attribué à Baruc. Jusqu'à ces derniers temps, on n'en connaissait que la dernière partie, chap. 78-86, contenant « l'épître de Baruc aux neuf tribus et demie. » (Trad. en français dans le 2me vol. du *Dictionnaire des apocryphes* de Migne.) Enfin Ceriani a découvert le texte *syriaque* du livre entier dans un vieux manuscrit de la bibliothèque ambroisienne de Milan, et en a publié une version latine très littérale dans les *Monumenta sacra et profana*, I, 2. (Milan, 1866.) C'est cette version latine de Ceriani, légèrement corrigée sous le rapport de la latinité, que M. Fritzsché a insérée dans son livre, en tenant compte des observations critiques de l'éditeur milanais, et en divisant le texte en versets. L'Apocalypse de Baruc a été composée sans aucun doute en grec par un Juif, pas très longtemps après la ruine de Jérusalem par Tite. Baruc est représenté pleurant les désastres de sa nation coupable; mais une voix du ciel vient le consoler en lui dévoilant le mystérieux avenir: bientôt le Messie va paraître et établir son règne sur les ruines de la monarchie romaine; ce sera l'heure du jugement et de la consommation des temps, où les Gentils et les pécheurs expieront leurs crimes, tandis que les justes jouiront de l'éternelle félicité. Nous apprenons par ce petit livre quelle était la vivacité des espérances eschatologiques des Juifs à cette époque la plus calamiteuse de leur histoire.

5. L'*Assomption de Moïse*. Fragments d'une version latine de ce pseudépigraphe. Depuis sa découverte dans un palimpseste de la bibliothèque ambroisienne et sa première publication par Ceriani (*Monum. sacr. et prof.*, I, 1, 1861), ce document a déjà exercé la sagacité de bien des critiques, qui tous, à l'envi, ont essayé de guérir le texte de ses nombreuses et profondes blessures. Il ne s'agit pas seulement de réparer l'outrage des années, mais de corriger nombre de fautes de négligence qui sont à la charge du copiste. Le texte a été réédité, après Ceriani, par Hilgenfeld (*Novi Test. extra canonem receptum fascic.* 1, 1866, retraduit en grec dans *Messias Judaeor.*, 1869), Volkmar (*Handb. zu d. apokr.*, III, et: *Mose Prophetie u. Himmelfahrt*, 1867 [1]), Mor. Schmidt et Adalb. Merx (*Archiv f. wissensch. Erforschung des A. T.*, 2e livr., 1868). D'autres se sont spécialement occupés de tels ou tels passages détachés. M. Fritzsché, à son tour, a fait son possible pour rétablir ce texte malade, en tenant compte, avec discernement, des essais souvent aventureux de ses prédécesseurs. Sur la page à gauche il reproduit le texte du manuscrit tel que Ceriani l'a déchiffré, à droite se trouve le texte reconstitué; à la marge inférieure sont notées

[1] Voy. le *Compte-rendu* de juillet 1872, pag. 503 et suiv.

les principales conjectures des autres éditeurs ou critiques. Le texte latin du palimpseste milanais est évidemment la reproduction d'un texte grec. Mais ce dernier était-il le texte original, ou bien n'était-il lui-même que la traduction d'un original hébreu ou araméen? M. Ewald et surtout M. Merx se prononcent pour la seconde alternative. Quant à M. Fritzsché, il estime qu'en présence d'une version aussi altérée et mutilée, il est impossible de rien décider, mais il lui semble que l'hypothèse de la composition du livre par un *juif* écrivant en *grec* explique suffisamment les hébraïsmes ou aramaïsmes que l'on y rencontre. Pour ce qui est de l'époque où notre pseudépigraphe fut composé, il ressort clairement des chap. 6 et suiv. que ce fut un certain temps après la mort d'Hérode le Grand, mais avant la ruine de Jérusalem, environ soixante à soixante-dix ans après la naissance de Jésus-Christ. (Merx: entre 54 et 64.) La date fixée par Volkmar, 135-138, est purement imaginaire. On admet généralement, sur la foi d'Origène et de quelques autres anciens, que c'est dans l'Assomption de Moïse, mais dans la dernière partie qui ne nous a pas été conservée, que l'auteur de l'épître de Jude a puisé ce qu'il dit au v. 9. de la contestation de l'archange Michel avec le diable au sujet du corps de Moïse. Notre critique, sans vouloir s'inscrire en faux contre cette opinion traditionnelle, regarde comme tout aussi probable l'opinion que l'un et l'autre auteur auraient suivi, indépendamment l'un de l'autre, la même légende populaire. Quant à l'idée de Hilgenfeld, que Paul, dans Gal. III, 19; Jean, dans Apoc. XVII, 10; XIII, 10; Mat. dans XVII, 3, auraient suivi notre livre, elle ne saurait être prise au sérieux.

Le volume se termine par deux *index:* l'un, des noms propres cités dans les livres apocryphes et pseudépigraphes; l'autre, des vocables propres au dialecte appelé ἡ κοινή qui y sont employés. H. V.

Heyse et Tischendorf. — Nouvelle édition de l'Ancien Testament latin, d'après la version de Jérome [1].

Nous voici enfin en possession du plus ancien texte connu de la

[1] *Biblia sacra latina Veteris Testamenti Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate in stichos descripta....* Editionem instituit suasore Christ. Car. Josia de Bunsen Theodorus Heyse, ad finem perduxit Constantinus de Tischendorf. Lipsiae, F. A. Brockhaus, 1873, LXXII et 990 pag. gr. in-8 à deux colonnes. Avec une planche. (Fac-simile de quelques passages du codex amiatinus.)

version originale de l'Ancien Testament par Jérôme. Cette publication était attendue avec impatience, depuis que l'édition du Nouveau Testament latin d'après le *codex amiatinus*, publiée par Tischendorf en 1850 et 1854, avait rendu les critiques attentifs à l'excellence de ce manuscrit.

Le *codex amiatinus*, immense volume de 1029 feuilles de parchemin, presque trop lourd pour être transporté par un seul homme, tire son nom du couvent *di S. Salvatore in Montamiata*, près de Sienne en Toscane. Lors de la suppression du couvent, il fut incorporé à la bibliothèque laurentienne de Florence, et la même année déjà, en 1786, le directeur de cette bibliothèque, Bandini, le signala au monde savant comme un véritable trésor. Il résulte d'une pièce de vers latins qui se lit au verso de la première feuille, ainsi que d'une notice insérée à la fin de l'Exode, que le volume date du milieu du VIe siècle. Le copiste, Servandus, disciple de saint Benoît et abbé d'un couvent de Campanie, en fit hommage au siége apostolique sous le pontificat, probablement, de l'un des prédécesseurs immédiats de Grégoire le Grand. Plus tard il fut donné au couvent du mont d'Amiata par un certain Pierre Lombard qui y devint abbé à la fin du IXe siècle. Une note écrite au revers de la couverture, de la main d'un comte d'Elci, nous apprend en outre que ce codex fut du nombre de ceux que l'on envoya à Rome à l'époque où le pape Sixte-Quint s'occupait de la fixation du texte de la Vulgate. Que n'a-t-on su l'apprécier alors comme il le méritait ! Aujourd'hui seulement, qu'il est trop tard, on voit combien l'édition officielle de la Bible latine y aurait gagné. Sans avoir partout la même valeur, le texte du manuscrit est en général excellent. Les livres où il laisse le plus à désirer sont ceux des Maccabées. Celui qui l'emporte sur tous les autres en correction est l'Ecclésiastique.

L'œuvre que nous annonçons aujourd'hui fut entreprise dès 1857, aux frais du baron de Bunsen, qui confia à M. Th. Heyse le soin de collationner sur les lieux le précieux volume. Après la mort de Bunsen, la maison Brockhaus, de Leipzig, se chargea des frais, et quand M. Heyse dut se retirer de l'entreprise pour raison de santé, M. Tischendorf consentit à la continuer et à y mettre la dernière main.

Voici, en quelques mots, la marche et les principes suivis par les éditeurs, tels qu'ils sont exposés dans la première partie des *Prolegomena* (pag. VII-XVIII). Le texte lui-même est celui de l'édition princeps de Clément VIII, de l'an 1592, avec les amendements, la plupart orthographiques et typographiques, de la dernière édition romaine, de l'an 1862, par C. Vercellone. Seulement, ce texte est disposé sticho-

métriquement, sur deux colonnes, comme il l'est dans le *cod. amiat.*, et comme, selon toute vraisemblance, il l'était dans l'exemplaire original de Jérôme. En outre, l'éditeur a placé en marge, d'après le même codex, les chiffres qui indiquent les *capitula* correspondant aux *tituli* ou sommaires, qui se trouvent dans ce manuscrit, en tête de chaque livre, à la suite du prologue ou de la préface du traducteur.

Au bas de chaque page, dans le commentaire critique, sont consignées avec soin les leçons divergentes du *codex amiatinus*, plus, dans la première partie du volume, élaborée par Heyse, des variantes tirées des *Variae lectiones vulgatae latinae Bibliorum editionis* de Vercellone (de la Genèse au IVe livre des Rois), ainsi que des éditions de Jérôme du P. Martianay et de Vallarsi (Paralip. et 1 Esdr.). Dans les passages difficiles, M. Heyse a aussi noté le texte original hébreu et celui des LXX. Pour le Psautier, que l'édition clémentine donne dans la version que Jérôme avait faite d'après les LXX, le *cod. amiat.* renferme l'autre version, faite sur l'hébreu. M. Tischendorf en a néanmoins transcrit les leçons, en les accompagnant de celles que P. Sabatier a tirées d'autres manuscrits anciens, dans son ouvrage *Bibl. sacr. latinae versiones antiquae.*

Dans la seconde partie des *Prolegomena* (pag. XIX-LXXI), on trouve réunis : la préface des éditeurs romains de 1592 ; le *prologus galeatus* de Jérôme et son épître *ad Paulinum*, lesquels renferment tous deux une sorte d'introduction générale aux livres saints ; enfin les *préfaces* de Jérôme aux différents livres de l'Ancien Testament (dont quelques-unes seulement figurent dans l'édition clémentine), avec les *capitula* ou *tituli* de chaque livre ; ces derniers tirés du *cod. amiat.* seul.

Relevons encore, en terminant, une ou deux particularités que présente ce manuscrit, et qui ressortent soit des Prolégomènes, soit du commentaire critique de la présente édition.

Nous remarquons d'abord l'ordre dans lequel y sont rangés les livres bibliques. Cet ordre diffère de celui de la Bible latine ordinaire, à partir des Paralipomènes.

Bible lat.	*Cod. amiat.*
	Paralipomènes;
Esdras et Néhémie ;	Psaumes, livres salom., Sirach
Tobie, Judith, Esther ;	Prophètes (sauf Baruch) ;
Job;	Job ;
Psaumes, livres salom., Sirach ;	Tobie, Judith, Esther.
Prophètes ;	Esdras et Néhémie ;
	Les deux livres des Maccab.

D'après quelle norme le copiste ou l'autorité qu'il a suivie ont-ils procédé ? Cette question se rattache à la question générale de l'ordre des livres bibliques, laquelle n'est encore rien moins que définitivement élucidée.

Une autre particularité, c'est que chaque psaume, outre la suscription dont la plupart sont munis dans le texte hébreu, porte encore une suscription particulière, relative, le plus souvent, à sa signification prophétique et spécialement christologique. Ces suscriptions sont à l'encre rouge, et le texte en est souvent très fautif. Par ex. au ps. I : *Psalmus David. De Joseph dicit qui corpus Christi sepelivit.* Ps. II : *Psalmus David, legendus ad evangelium Lucae. Vox patris et apostolorum et Christi ad caput scribendum.* Ps. XII (XIII) : *Vox Christi ad Patrem. De diabulo dicit.* Ps. L (LI) : *Legendus ad lectionem Esaiae prophetae et lectionem actus apostolorum, ubi Paulus elegitur. Vox Christi pro populo penitentiae et vox Pauli ad penitentiam.* Ps. CL : *Alleluia. Vox Christi post saeculum devictum in regno suo laetantis.*

Dans le Cantique des cantiques, les interlocuteurs sont désignés, également à l'encre rouge. Par ex. au Chap. I, v. 4 : *Vox synagogae*, v. 6 : *Vox ecclesiae*, v. 7 : *Vox Christi*, v. 11 : *Vox ecclesiae*, v. 14 : *Vox Christi*, v. 15 : *Vox ecclesiae.* On trouve aussi des indications comme celles-ci : *Vox Mariae Magdalenae ad ecclesiam* (III, 1) ; *Christus gentes convocat :* « Surge Aquilo, et veni Auster » (IV, 16). *Chr. ad apostolos dicit :* « Comedite amici, et bibite, et inebriamini charissimi » (V, 1, à la fin) ; *Respondit synagoga ad ecclesiam :* « Quae est ista quae ascendit de deserto ? » (VIII, 5.) D'où le copiste a-t-il tiré ces indications ? On l'ignore. H. V.

Thèses académiques.

D. Cruchet. — La poésie des Hébreux avant David. Lausanne, 1872.

L'auteur commence par un examen général des chants religieux et autres fragments poétiques dispersés dans le Pentateuque, dans le livre de Josué et dans celui des Juges, en indiquant le contenu, le plan, et, quand c'est possible, l'âge et l'auteur de chaque poëme. Ce travail fait, il formule les lois qui règlent la poésie hébraïque et en apprécie le caractère général. Ce caractère est surtout national et patriotique. La bénédiction de Jacob (Gen. XLIX) et le dernier chant de Moïse (Deut. XXXII) sont considérés comme authentiques.

M. Cruchet termine par l'exposition des idées les plus importantes (celles de Dieu, du péché, du Messie) renfermées dans ces divers poëmes, en se plaçant sur le terrain du christianisme.

H. SECRÉTAN. — LE CHRIST DE SCHLEIERMACHER. Lausanne, 1873.

Nous avons dans cette dissertation une courte esquisse de la vie et une exposition des points fontamentaux de la dogmatique de Schleiermacher, enfin et surtout, un examen de la pensée dogmatique et historique de l'illustre théologien sur la personne du Christ. Pour M. Secrétan, la christologie de Schleiermacher forme le centre de tout son système dogmatique. — « Le Christ de Schleiermacher n'est point le Christ des synoptiques pris dans leur entier, ni celui du quatrième évangile. On ne saurait néanmoins affirmer, dit M. Secrétan, d'une manière absolue, vu la nature particulière de nos sources, que le Christ de Schleiermacher n'est pas le Christ historique.»

P MENTHONNEX. — L'INSPIRATION DES SAINTES ECRITURES D'APRÈS CALVIN. — Lausanne, 1873.

Un premier paragraphe expose la théorie de l'inspiration telle qu'elle est contenue dans le premier livre de l'*Institution chrétienne;* un second est consacré à l'étude de quelques passages des Commentaires du Nouveau Testament; dans le troisième nous avons une application des principes de Calvin à la théorie générale de l'inspiration. Enfin un court appendice compare la théorie de Calvin avec celle de Luther. Suivant l'auteur, on ne peut attribuer à Calvin la théorie de l'inspiration littérale. La seule preuve certaine de l'inspiration de l'Ecriture est, pour Calvin, le témoignage rendu par le Saint-Esprit à l'Ecriture dans le cœur de l'élu.

E. LUGINBUHL. — LA PERSONNE DE CHRIST DANS L'EPITRE AUX HÉBREUX. — Lausanne, 1873.

Dans une première partie, M. Luginbuhl montre que l'auteur de l'épître aux Hébreux attribue à Jésus une nature humaine complète: corps, âme, esprit; dans une deuxième, que, pour ce même auteur, le Fils est un être divin d'essence, éternel, médiateur de la création et de la conservation de l'univers. Cette apparente opposition entre deux natures engage M. Luginbuhl à rechercher si et comment l'auteur a concilié ces deux éléments. Il trouve la conciliation dans

l'idée de la sainteté de Jésus. Puis il compare le résultat auquel il est arrivé pour cette épître avec les principaux types de doctrine du Nouveau Testament (Jésus-Christ, Paul, Jean). Enfin, dans un appendice, il dit quelques mots des rapports de l'auteur de l'épitre avec Philon.

Faits divers.

SOCIÉTÉ DE LA HAYE POUR LA DÉFENSE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE. PROGRAMME DE L'ANNÉE 1873.

Les directeurs, dans la session du 15 septembre et jours suivants, ont prononcé sur *quatre* mémoires allemands servant de réponse à la question posée en 1871 :

Considérant les commotions qui ont éclaté dans divers pays parmi les classes ouvrières, les idées communistes et socialistes qu'on leur recommande dans des écrits nombreux et le danger qui en résulte pour l'état social, la Société demande :

Quel est le caractère qu'il convient d'assigner aux mouvements sociaux de notre époque considérés en rapport avec des phénomènes analogues du passé ? Comment faut-il les juger au point de vue chrétien ? Et quelle est à cet égard la vocation de l'église chrétienne ?

Le premier mémoire, muni de l'épigraphe : *Prüfet aber alles, das Gute behaltet* (1 Thes. V, 21); respire un esprit élevé, un vif intérêt pour le sort des classes ouvrières, de l'équité dans l'appréciation de leurs griefs et une grande sympathie pour le christianisme. Mais il n'a pu être question de lui accorder le prix. L'histoire des mouvements d'autrefois et le tableau de ceux qui se produisent de nos jours laisse beaucoup à désirer; elle n'est ni exacte ni complète. L'identification de la question sociale avec le paupérisme paraît inadmissible. La critique du mouvement et l'indication de la tâche de l'église renferment plusieurs observations importantes, mais semblent en général trop vagues et en conséquence peu satisfaisantes. Tout en appréciant les bonnes intentions de l'auteur, les directeurs n'ont pas pu le couronner.

Le second mémoire (épigraphe : *Die sociale Krankheit heilt kein System* u. s. w.) se distingue par un vaste coup d'œil sur le sujet et un trésor de détails historiques. Mais de l'aveu de l'auteur lui-même, le temps lui a manqué pour trier et refondre ses matériaux. Il en est résulté que la partie historique contient beaucoup de choses étrangères à la question et sans aucun rapport avec les mouvements actuels.

Les deux autres parties du mémoire, malgré leurs mérites à plusieurs égards, ne répondent pas non plus à l'importance du sujet. La disposition paraît défectueuse; la conception du christianisme manque de largeur et, en conséquence, la description de la tâche de l'église n'est pas susceptible d'une pleine application. Ce n'est pas sans regret que les directeurs ont dû écarter un travail auquel l'auteur a apporté beaucoup de soins.

On a jugé plus favorablement le troisième mémoire. (Epigraphe: *So ein Glied leidet,* u. s. w., 1 Cor. XII, 26.) Les directeurs ont accordé de grands éloges tant à la lucidité et à la simplicité de l'auteur qu'à l'esprit de son travail. Cependant, la première partie n'est ni assez exacte ni assez complète. L'auteur paraît aussi avoir poussé quelquefois la concision trop loin. On n'a donc pas pu lui accorder le prix. Mais les directeurs s'empressent d'offrir à l'auteur la médaille d'or de la Société ou la somme équivalente de 250 florins, à titre de second prix. Ils se déclarent prêts à insérer son mémoire dans les œuvres de la Société, s'il leur permet d'ouvrir le billet qui renferme son nom et s'il en instruit le secrétaire. Dans ce cas ils lui communiqueront leurs remarques en vue de la publication du mémoire.

Le quatrième mémoire, avec une épigraphe empruntée à Spinosa: *Die menschlichen Dinge haben wir nicht* u. s. w., n'a pu être considéré comme une réponse complète à la question. L'indication du rapport qui existe entre les mouvements actuels et ceux d'autrefois manque presque totalement. Tel détail à peine effleuré par l'auteur demandait plus de développements. Enfin sa critique des phénomènes sociaux au point de vue chrétien n'est pas concluante. Le prix n'a donc pas pu lui être décerné. Les directeurs cependant ont trouvé tant de mérite à son travail, tant de connaissance du sujet et tant d'intelligence des conditions sociales, qu'ils tiennent à l'insérer, comme le mémoire précédent, dans les œuvres de la Société. C'est pourquoi ils offrent à l'auteur une médaille en argent et 150 florins et lui demandent la permission d'ouvrir le bulletin qui contient son nom. Ils sont prêts enfin à lui transmettre leurs observations dans l'intérêt de la révision du mémoire et de sa publication.

Questions remises au concours:

I. La Société demande une exposition des bases anthropologiques et théologiques sur lesquelles repose la reconnaissance des droits de l'homme à la liberté de conscience, et une indication de l'influence que le résultat de cette étude doit exercer sur l'appréciation des formes et des acceptions variées du christianisme.

II. Qu'est-ce que l'histoire de l'église réformée des Pays-Bas enseigne relativement à la domination et au droit du confessionnalisme dans cette église ?

Questions nouvelles :

III. Quelle est l'influence du christianisme sur la condition et le sort de la femme ? Et quelles sont la place et la sphère d'activité que les principes chrétiens assignent à la femme dans la société moderne ?

IV. Faut-il considérer le mouvement actuel des vieux catholiques comme un phénomène passager, ou bien doit-on admettre que, plongeant ses racines dans le passé, il a une raison d'être et un avenir ?

Les réponses aux *trois premières* questions doivent être envoyées avant le 15 décembre 1874, celle de la *dernière* avant le 15 juin 1875. Passé ce terme, tout ce qui sera envoyé sera écarté.

Les directeurs attendent encore des réponses avant le 15 décembre de cette année aux questions sur l'*infaillibilité papale*, la *mission chrétienne*, le *pessimisme philosophique* et les *systèmes modernes de morale ;* et avant le 15 juin 1874, les réponses à la question relative aux *théories récentes sur la descendance de l'homme*.

Le prix de chaque mémoire couronné est de 400 florins de Hollande (800 francs environ). Chaque mémoire couronné est inséré dans les œuvres de la Société et publié. L'attribution d'une partie du prix ne se fait pas sans le consentement de l'auteur. Elle n'est pas inséparable de l'insertion du mémoire dans les œuvres de la Société.

Les mémoires, pour être admis au concours, doivent être écrits *distinctement* en hollandais, en latin, en français ou en allemand (caractères romains). La *concision* est une recommandation.

Les auteurs n'indiquent pas leur nom, mais font accompagner leurs mémoires non signés, et se terminant par une devise, d'un billet *cacheté* qui porte extérieurement la même devise et mentionne intérieurement leur nom et leur domicile. Ils envoient leurs mémoires *franco* au secrétaire de la Société, M. *A. Kuenen*, docteur en théologie et professeur à Leyde.

Il n'est pas permis aux auteurs de donner soit une édition nouvelle ou corrigée, soit une traduction de leurs mémoires, sans le consentement de la Société.

Tout mémoire qui n'est pas publié par la société peut l'être par son auteur. Mais le manuscrit envoyé demeure la propriété de la société, à moins que celle-ci ne le cède à l'auteur sur sa demande

LE PROBLÈME CHRISTOLOGIQUE

PAR

J.-F. ASTIÉ

I

De l'avis de Rothe, nous abordons, avec la christologie, un des chapitres de la dogmatique traditionnelle qui réclament le plus impérieusement une rénovation et dont une fausse prudence écarte soigneusement les investigations des savants. « Les nombreux dogmes, dit-il, qui n'ont pas été retravaillés au point de vue du principe fondamental de l'église évangélique, doivent paraître suspects *a priori*, car il est contre nature que dans le sein d'une église spéciale on ait sans autre transporté les doctrines d'une confession différente. Tout ce qui a passé du catholicisme dans le protestantisme sans modification aucune est donc sujet à révision. Ces dogmes peuvent avoir été inspirés par un sentiment religieux tout à fait étranger à l'église évangélique. Et puis, les méthodes scientifiques qui servirent à les formuler, il y a un millier d'années, comme elles ont vieilli !.... Les réformateurs n'auraient pas dû se borner à revoir tout ce qui concernait le côté subjectif de la foi ; la critique aurait également dû porter sur l'objet de la foi, sur l'image traditionnelle de Christ. Ils se bornèrent à mettre Christ sur le premier plan, ce qui était sans doute déjà beaucoup, mais ils nous ont laissé à faire la partie la plus difficile du travail.

.... Ce sont justement ces dogmes, non révisés au point de vue protestant, qui tiennent hors de l'église bon nombre de nos contemporains. Il s'agit de revoir le procès que les conciles

de Nicée et de Chalcédoine se sont trop hâtés de proclamer définitivement jugé. Refuser de toucher du doigt à ces décisions tandis qu'on s'occupe à satiété d'autres doctrines, c'est couler le moucheron et avaler le chameau, et rendre, à juste titre, la théologie méprisable aux yeux des gens du dehors. » (Pag. 17, 18.)

La spéculation philosophique est également intervenue dans ce domaine, promettant, suivant son habitude, de faire beaucoup mieux que les théologiens. Mais encore ici elle est fort loin d'avoir tenu ses belles promesses.

L'apparition de la *Vie de Jésus* de Strauss a coupé court aux essais de christologie spéculative et transporté de nouveau le problème sur le simple terrain historique. Malheureusement au lieu, sinon d'abdiquer devant l'histoire, du moins de compter avec elle, la spéculation a cédé à la tentation de la suborner. Il n'en est pas moins résulté tout un nouveau développement des études historiques sur les origines du christianisme. Il a eu pour effet de faire reparaître le problème christologique, qu'on aurait voulu éluder, et de le placer sur un nouveau terrain.

Tout le monde s'accorde à reconnaître aujourd'hui que, malgré ses hautes prétentions au désintéressement et à l'impartialité, il n'est rien de moins dépréoccupé que la critique de Strauss. « La *Vie de Jésus,* dit Schwarz, a deux points de départ, l'un *spéculatif*, l'autre *historico-exégétique*, qui, en se soutenant et en se complétant, constituent la *force* et l'*unité* de l'ouvrage. Le point de départ spéculatif est celui de l'immanence de Dieu dans le monde. Dieu agit dans le monde d'une manière *intérieure*, *constante*, *régulière ;* il ne saurait donc y avoir place pour la moindre *trouée* dans ce tissu aux mailles serrées : *le miracle est impossible*. C'est cette négation aprioristique du miracle qui a donné l'impulsion à l'entreprise de Strauss et qui la caractérise au plus haut degré. Sur ce point-là donc on ne peut dire qu'il soit impartial et sans parti pris. Cette idée fondamentale est présentée dans une autre forme, quand il affirme que l'incarnation de Dieu en Jésus, bien loin d'être un fait unique et isolé, se reproduit sans cesse dans chaque membre de la famille humaine. »

« L'idée du mythe est le point de départ historico-critique. L'église orthodoxe voyait dans la Bible une histoire *surnaturelle*; le rationalisme retranchait l'adjectif; Strauss supprime substantif et adjectif; cette prétendue histoire n'est qu'un *tissu de fables*. » (Pag. 53, 54.)

Strauss s'était trop pressé, comme il l'avoue lui-même: il avait prétendu prendre la forteresse d'un coup de main. L'ardeur avec laquelle il s'était lancé dans cette aventure l'avait fait tomber dans une méprise étrange. Il avait essayé de faire une critique de l'histoire évangélique, avant de s'être livré à une étude sérieuse et approfondie des sources, des écrits évangéliques qui la contenaient. Aussi, bien loin d'atteindre son but n'avait-il fait que soulever de nouveaux problèmes historiques.

C'est à les résoudre et à combler ainsi une grave lacune que s'applique l'école de Tubingue. Baur prétend donner une base objective à la critique de Strauss. Dans ce but il s'entoure de toutes les ressources de l'art pour soumettre la forteresse à un siége en règle. Il ne s'agit plus de nier simplement l'authenticité des écrits du Nouveau Testament, mais bien d'en rendre compte d'une manière historique. On prétend assigner à chaque livre du canon une place marquée dans la littérature du premier et du second siècle, et la faire ainsi rentrer dans le grand courant de l'histoire. D'accord avec Strauss pour nier tout surnaturel, se refusant à admettre des *procédés frauduleux* dans les livres du Nouveau Testament, le chef de l'école de Tubingue a cherché à prouver qu'ils ne proviennent pas d'auteurs contemporains: qu'il s'est écoulé entre les faits et leur consignation par écrit un temps *suffisant* pour donner lieu à la formation de ces fables inconscientes qui ne compromettent pas le caractère moral des rédacteurs de nos documents.

Jusqu'ici rien de plus légitime que cette entreprise, dût l'histoire entière du canon être bouleversée, à la suite de recherches nouvelles. Malheureusement la spéculation *a priori* jouait un trop grand rôle dans la révision de ce grand procès historique. Au fond cette révision était entreprise en faveur d'une idée préconçue qu'il s'agissait d'imposer à l'histoire, au lieu d'écou-

ter docilement les leçons qu'elle pouvait avoir à donner impartialement à ceux qui la consulteraient.

« Poussant à ses dernières conséquences la méthode *constructive,* introduite dans l'histoire par le hégélianisme, Baur ne tient pas suffisamment compte des *personnalités ;* les événements particuliers sont trop noyés ou perdus dans la grande évolution de l'esprit général. » (Pag. 62.)

Cette subordination de l'histoire à la spéculation aboutit à deux conséquences aussi graves qu'étranges. L'école de Tubingue prétend que le christianisme n'est pas descendu du ciel comme quelque chose de parfait et d'arrêté une fois pour toutes et qu'il s'est développé peu à peu. Jusqu'ici tout est bien. Mais quand on demande à l'école d'où sont venus les porteurs, les ingrédients de cette longue évolution à laquelle ils tiennent tant ; pourquoi les adversaires en présence sont dès le début entrés en hostilité absolue pour finir par se réconcilier ; où ils ont puisé la force, le nerf nécessaire pour activer le développement : l'école hésite, demeure sans réponse, en tout cas se divise.

« Tous les travaux de l'école de Tubingue, dit Dorner, n'ont eu qu'un seul but : *justifier* l'hypothèse historique sur laquelle reposait la théorie des mythes.... *Mais en voulant justifier l'hypothèse des mythes sur le terrain historique, on l'a compromise.* A la suite de toutes les opérations critiques de Baur, on s'est vu en face d'un étrange résultat : le christianisme est apparu comme un produit *anonyme,* sans fondateur personnel. On nous parlait de chrétiens judaïsants, de chrétiens sortis du paganisme. Toute la littérature du Nouveau Testament était présentée comme un produit de leurs controverses d'abord, et puis des essais de conciliation qui survinrent quand la lutte eut perdu de sa vivacité. Mais ici se pose une question importante : *d'où* sortent donc ces judéo-chrétiens et ces chrétiens-païens ? D'où vient l'impulsion qui les pousse à se combattre avec tant d'acharnement ? Quelle est cette *puissance irrésistible* qui s'impose aux uns et aux autres, et qui, non contente de *prévenir* une rupture définitive, les oblige à finir par se concilier ? Comment se fait-il qu'il se soit formé *parmi les juifs* un parti qui a

reconnu en Jésus le Messie et qui, pour le suivre, n'a reculé ni devant les souffrances, ni devant la mort?

» Comme l'école de Tubingue ne conteste pas l'existence *historique* du Seigneur, elle est bien obligée d'avouer que les discours, les œuvres et le sort de Jésus ont *provoqué* cette foi des judéo-chrétiens. Mais ici deux autres questions décisives se posent: Comment les premiers apôtres peuvent-ils être demeurés *foncièrement juifs, tout en se mettant en directe opposition* avec les idées *messianiques* régnantes, et en admettant un Messie humilié, crucifié? Du moment où sur l'article du Messie,— ce point fondamental de la religion juive, — ils se sont mis en opposition avec la foi de leur peuple, il reste à *expliquer comment* ils en sont venus à rompre ainsi avec les préjugés nationaux.

» Ici il s'agit de se décider: on se trouve en face d'une énigme historique qui n'admet qu'une solution. Nos évangiles l'expliquent naturellement, en respectant toutes les exigences psychologiques. S'il ne s'est pas passé quelque chose comme les œuvres et la résurrection du Sauveur pour convertir ces juifs dissidents, s'ils n'ont pas été conduits à le reconnaître comme Messie par l'impression miraculeuse qu'il leur a faite, par ses déclarations sur sa haute dignité, *leur rupture avec la foi populaire* demeure inexpliquée. Evidemment les premiers apôtres ne sont pas *restés* purement et simplement des juifs. Tout en conservant des éléments traditionnels, ils ont admis certaines vérités *en commun* avec saint Paul. De sorte qu'il faut considérer l'accord entre les judéo-chrétiens et les chrétiens d'entre les païens non pas comme la *résultante* de longues controverses, mais comme un fait *primitif*. Et cet accord lui-même ne s'explique nullement par un procès dialectique de l'idée, conforme aux exigences de la logique hégélienne, mais par l'*impression décisive* que le fondateur du christianisme, Jésus-Christ, a produite sur les uns et sur les autres. Ils étaient au fond d'accord parce que leur foi a été déterminée par l'*action* que sa personne a exercée sur eux [1]. »

[1] Voir Dorner: *Histoire de la théologie protestante, Compte rendu*, pag. 43 et suivantes, 1re année.

Ce n'est pas simplement le fait de l'existence des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens qui oblige à remonter plus haut pour en trouver en Jésus la raison d'être. Ces deux tendances inexpliquées elles-mêmes sont impuissantes à rien expliquer. C'est ici que nous voyons éclater les divisions et les hésitations dans le sein de l'école de Tubingue.

Il devient absolument impossible de rendre compte du christianisme historique. Serait-il provenu d'un développement lent et successif du judéo-christianisme, de l'ébionitisme? nullement, car, d'après Schwegler, ces premiers chrétiens étaient purement et simplement des juifs; privée de toute capacité de développement, cette tendance serait demeurée stationnaire comme le judaïsme. Dirons-nous que c'est chez saint Paul que le judaïsme s'est transformé en christianisme? Mais comme après des efforts stériles le christianisme, à peine né, doit, par suite de la mort de son fondateur Paul, avoir été refoulé dans le judaïsme, pour ne triompher que dans le second siècle, le problème se trouve déplacé mais non expliqué. Les disciples de Paul deviennent tout à coup les vrais fondateurs du christianisme, mais sans qu'on sache pourquoi. Schwegler signale ici deux causes. 1° L'extension extraordinaire de l'église dans le monde païen. — Mais comme, d'après lui, ces convertis devenaient des juifs et rien de plus, cette cause ne saurait avoir été très efficace. 2° L'invasion de l'esprit romain. — Cette seconde cause ne saurait avoir été plus effective, puisqu'on a soin de nous dire que l'église de Rome était elle-même judaïsante. En tout cas, le progrès ne saurait être provenu d'un développement immanent du *judaïsme*.

Schwegler veut néanmoins que l'ébionitisme se soit développé en christianisme sous l'action sollicitante du paulinisme. C'est oublier que, d'après le même auteur, la tendance judéo-chrétienne était tout ce qu'il y avait de plus *infécond*. Faudrait-il peut-être partager entre les deux tendances les matériaux et les forces du développement? Cette hypothèse est inadmissible. Car on ne comprendrait pas comment deux éléments à ce point hétérogènes, le paulinisme et l'ébionitisme, auraient pu concourir à un développement commun. Il ne

peut y avoir eu que juxtaposition et non pénétration réciproque.

Planck conçoit l'ébionitisme comme primitivement moins juif et moins stérile. La transformation de la religion de la loi en celle de la liberté aurait eu lieu non pas seulement chez Paul mais déjà en Christ : elle aurait constitué l'essence du christianisme primitif ; de sorte que le tout premier judéo-christianisme renfermait un principe nouveau. Jésus se serait borné à avoir conscience d'une force vivante et rédemptrice, mais il n'aurait jamais déclaré que cette force nouvelle aurait une portée universelle de réconciliation avec Dieu. Paul au contraire aurait exprimé, pour la *conscience générale,* ce qui était contenu en fait dans le christianisme primitif. L'apôtre des gentils expose cette phase où le divin entre en l'homme et s'y établit. — Ici encore le développement demeure inexpliqué. Car si les ébionites sont devenus plus chrétiens, ils sont toujours profondément séparés du paulinisme. Si Paul ne prend plus la place de Christ, comme chez Schwegler, il dépasse l'ébionitisme qui est seul la fidèle image du fondateur et du christianisme authentique. Si pour le premier de ces docteurs l'ébionitisme n'était pas *encore* du christianisme, pour Planck le paulinisme ne l'est déjà *plus.*

D'après Kœstlin, le vrai christianisme ne serait ni l'ébionitisme, ni le paulinisme, mais *autre chose.* Paul et les judaïsants représenteraient les deux tendances extrêmes du christianisme des deux premiers siècles, au-dessus desquels aurait plané la majorité, le centre qui représentait le pur intérêt chrétien. L'unité se serait donc trouvée dans le christianisme primitif qui aurait dominé les deux extrêmes. — Seulement ce christianisme primitif n'est guère que la résultante des idées des deux partis extrêmes. L'unité véritable fait donc encore défaut.

Ritschl croit l'avoir enfin découverte cette unité si désirable en remontant jusqu'à Christ pour trouver la source des deux tendances capitales des temps primitifs, et par cela même leur unité et le point de départ de leur développement respectif et postérieur. Jésus a élargi et perfectionné le point de vue de

la loi mosaïque, mais sans quitter, soit dans le fond, soit dans la forme, le terrain de l'Ancien Testament. Le seul élément nouveau qu'il a apporté consiste dans le fait suivant : il a réellement accompli lui-même la justice parfaite qu'il présentait aux pharisiens comme la condition de l'entrée dans le royaume des cieux. Les ébionites se seraient attachés exclusivement à la *doctrine* de Jésus enseignant l'obéissance à la loi mosaïque, tandis que Paul aurait insisté sur la *personne* de Jésus qui était le fait nouveau, le centre d'une religion supérieure.

Les deux tendances subséquentes auraient donc leur point de départ, leur point d'attache en Christ. Avons-nous enfin l'unité ? Il n'y paraît pas. En Jésus la doctrine et la personne ne diffèrent pas seulement, elles se contredisent : la doctrine est juive ; la personne est chrétienne. Le judéo-christianisme et le paulinisme à leur tour ne sauraient former une unité ; nous ne sommes pas en présence de deux branches vigoureuses sortant du même tronc : si l'un est le christianisme l'autre ne l'est certainement pas.

Ici encore nous ne comprenons pas davantage la possibilité d'un développement *commun* aux deux tendances. Le paulinisme pouvait seul se développer ; il devait inévitablement refouler le judéo-christianisme, disons-mieux, le judaïsme, aussi certainement qu'en Jésus la personnalité l'emportait sur l'enseignement.

De guerre lasse, les *défauts* du paulinisme seraient appelés à fournir les motifs, les causes du développement. Le principal défaut aurait consisté dans le besoin de donner au principe paulinien la forme d'une règle, d'une discipline morale universelle. L'impopularité de la doctrine de Paul, la difficulté de la comprendre, et l'influence de la tradition évangélique remontant à Jésus auraient amené cette transformation. La doctrine de la justification par la foi disparut toujours plus, pour céder la place aux œuvres. Les commandements de Christ prévalant, la justification par la foi alla s'appauvrissant, à mesure qu'on vit croître le mérite des œuvres.

Mais peut-on bien voir là un développement du *paulinisme?*

n'en est-ce pas plutôt l'abdication et l'absorption ? On ne peut dire que le paulinisme s'est développé et a pris la forme d'une règle morale universelle, car cette règle qui n'est nullement paulinienne ne saurait être émanée de la doctrine de Paul.

Au fait, pour Ritschl le nerf réel, effectif du développement c'est la tradition évangélique ou la doctrine de Jésus. Mais comme d'après ce théologien la doctrine de Jésus est juive (sa personne seule est chrétienne), cela revient à dire que le judéo-christianisme s'est insinué dans le paulinisme. D'après Schwegler l'ébionitisme a dû se développer sous l'action sollicitante du paulinisme : d'après Ritschl, c'est au contraire le paulinisme qui se développe sous l'action de l'ébionitisme. Nous avons passé d'un extrême à l'autre. — L'essentiel, à notre point de vue, c'est qu'on n'aboutit pas mieux avec une explication qu'avec l'autre à nous rendre compte du développement du christianisme primitif. Baur a remarqué que le résultat final est le même; c'est toujours la juxtaposition extérieure, dans un cas, de la foi et de la charité, dans l'autre, de la foi et des œuvres. Ritschl a échoué comme les autres et pour la même cause : l'unité fait défaut au point de départ. N'étant que juxtaposées en Jésus-Christ les deux tendances conservent cette attitude extérieure et dans le cours de leur développement et dans leur association finale. Tout en rejetant l'idée favorite du hégélianisme qui prétend que ce qui est le premier en date est toujours inférieur, Ritschl subit l'influence de cet axiome. Il n'explique le développement du paulinisme que par des défauts inhérents à cette tendance et au christianisme lui-même.

Malgré les efforts de la spéculation, ces tentatives diverses de la plus savante stratégie ont eu pour résultat de ramener la lutte sur le terrain historique. Pour se rendre compte du judéo-christianisme et du paulinisme il a fallu remonter jusqu'à *l'impression décisive que Jésus-Christ a produite sur les uns et sur les autres*. « Ce premier pas sur le terrain historique en réclamait un second, remarque Dorner. L'accord foncier des deux grandes tendances, compatible d'ailleurs avec d'importantes différences, implique l'unité du fondateur. C'est ainsi qu'en appro-

fondissant les questions critiques, la théologie a été forcément ramenée vers le problème christologique qu'elle prenait plaisir à éluder. On a tenté d'expliquer la formation du christianisme primitif en la plaçant *longtemps après* la mort du fondateur, en faisant provenir nos écrits évangéliques des luttes entre les judéo-chrétiens et les chrétiens-païens; mais arrivés là, les critiques n'ont pu se dispenser de *rendre compte* de ces deux grandes écoles. C'est ainsi que l'attention a été ramenée vers les vraies sources du christianisme. »

Baur lui-même à qui on avait reproché avec juste raison de laisser la personne de Jésus comme un x inconnu, enveloppé dans les ténèbres du passé, pour faire dépendre le développement de l'église de l'impulsion décisive imprimée par Paul, a été obligé à céder au mouvement général qui a contraint l'école entière à remonter enfin jusqu'à Jésus. Il y aurait eu dans le Seigneur deux facteurs, deux éléments. L'un vraiment moral, — la doctrine de Jésus telle qu'elle nous apparaît dans le sermon sur la montagne, dans les paraboles, dans les enseignements de Jésus portant sur les conditions d'entrée dans le royaume de Dieu, — aurait constitué l'essence du christianisme, le centre vraiment substantiel. Paul se serait attaché à cet élément vraiment divin, universel, absolu, éternel. A côté de cela se serait trouvé un élément temporaire, national, enveloppe inévitable du premier; les ébionites auraient cru devoir faire prédominer cet élément accessoire.

Baur ici n'est plus d'accord avec sa conception bien connue des premiers âges du christianisme. Ce qui, chez Christ, est inséparable et se pénètre, — l'élément moral et l'universalisme, — se brise et se morcelle chez les disciples. Paul fait prévaloir l'universalisme, les ébionites, l'élément moral substantiel; la personne de Jésus est laissée à l'arrière-plan par les ébionites; le paulinisme transforme l'idée messianique et en fait le dogme de la personne de Christ. Pour saint Paul lui-même la personne de Jésus est laissée à l'arrière-plan ; c'est tout au plus l'idée du retour du Maître qui acquiert de l'importance. L'essence substantielle de Christ est laissée de côté, toute l'attention se concentre sur des problèmes qui, pour Jésus-Christ, n'existaient pas,

ou étaient du moins relégués dans l'ombre. La foi en la résurrection de leur Maître n'a pas pour unique effet de communiquer aux apôtres une force inconnue jusque-là, mais après cet événement nous ne retrouvons pas le moindre vestige de ce qui chez Christ lui-même était l'essentiel. L'universalisme a disparu sans laisser de trace, la spiritualité de la morale a cédé la place au zèle le plus grossier pour la loi. La foi en la messianité de Jésus est loin d'être spirituelle; en dépit de la mort et de la résurrection on voit toujours prédominer l'ancien point de vue juif et théocratique.

Cette explication de Baur, qui reproduit pour l'essentiel le point de vue de Schwegler, ne saurait aboutir plus que les autres. En effet si Jésus-Christ a été tel que Baur le dépeint, s'il a exposé, enseigné le vrai christianisme, il est de toute impossibilité que ses disciples immédiats aient été, soient demeurés, ces judaïsants opiniâtres, étroits et bornés, cristallisés, que nous décrit sa critique. Réciproquement si les disciples n'ont pensé et n'ont agi qu'en judaïsants intraitables, il ne se peut que Jésus ait agi et pensé comme Baur le prétend : l'une des hypothèses exclut nécessairement l'autre. Au fait, Baur remonte bien jusqu'à Christ et à son œuvre, — c'est un avantage qu'il a sur son disciple Schwegler, — mais il n'en profite pas, il n'y a pas en effet de liaison intime, de point de contact vivant entre la vie et le ministère de Jésus, d'une part, et l'activité de ses apôtres et de ses premiers disciples d'autre part. Car pour Baur, comme pour Schwegler, c'est avec la doctrine paulinienne que l'élément chrétien proprement dit pénètre pour la *première fois* dans le judéo-christianisme.

On sent la haute portée de ces tentatives diverses qui ont toutes échoué. Le problème a été pris par tous les bouts sans qu'on soit arrivé à le résoudre; le protée est demeuré insaisissable, le sphinx a gardé son secret. Le judéo-christianisme et le paulinisme ne demeurent pas seulement inexpliqués ; à leur tour ils n'expliquent rien. Si on veut bien se rappeler que le but suprême de l'école de Tubingue était d'expliquer naturellement le christianisme, on doit reconnaître qu'elle a échoué complétement, quel que soit d'ailleurs le mérite incontesta-

ble de ses travaux à d'autres égards. Tous ces efforts variés et gigantesques ont abouti à un résultat diamétralement opposé à celui qu'on se proposait. Comme le christianisme n'en demeure pas moins un fait incontestable, on est forcément ramené vers l'explication surnaturelle qui seule peut rendre compte de tout. On n'aboutit à un développement réel, normal, rationnel qu'en proclamant que Christ est le point de départ suprême, le miracle par excellence. Il n'y a qu'un commencement miraculeux qui soit ici un commencement réel. De lui seulement peut jaillir un développement réel.

C'est là un résultat inattendu des travaux de Tubingue dont on ne paraît guère se douter en France où l'on n'a fait connaître cette école que dans un intérêt exclusivement polémique. En Allemagne cette étrange ironie qui a contraint l'école de Tubingue à édifier à sa façon, à asseoir sur de solides bases l'édifice qu'elle avait entrepris de renverser, n'a échappé ni aux amis ni aux adversaires.

Ce n'est pas à dire qu'on soit revenu à l'explication surnaturelle ; non, le courant général d'une époque entière ne se change pas en si peu de temps. Mais il y a un retour marqué vers les solutions purement historiques ; on éprouve généralement le besoin d'étudier les faits en eux-mêmes ; on réagit contre les formules aprioristiques nées dans un milieu hostile à l'histoire même qu'elles ont mission de construire. C'est ainsi que plusieurs des axiomes favoris de Strauss se trouvent avoir perdu la puissance magique qu'ils ont eue pendant quelques années. D'après le célèbre critique, l'idée n'a pas l'habitude de s'incarner, de s'épuiser dans un seul individu qui deviendrait l'exposant exclusif et parfaitement adéquat de son essence. « Sans doute, répond Gass, mais qu'est-ce qui prouve que *tout* esprit soit soumis à ce genre de développement ?—Le développement de l'idée devient la norme absolue de l'histoire. — Mais de quel droit ? Christ, par la plénitude infinie de vie spirituelle dont il a été le foyer, n'a-t-il pas fait éclater ces formules et ces cadres? Par ce qu'il a été et par ce qu'il a fait, Jésus s'est élevé au-dessus de toutes les analogies historiques, et cela avant que Strauss vînt déclarer que le fait ne *pouvait,* ne

devait pas avoir lieu. Est-il plus rationnel de se savoir partie intégrante d'une humanité dont tous les membres ont le progrès à l'infini pour unique perspective, que d'appartenir à une humanité ayant un centre religieux pour servir de base solide à sa foi en la communion avec Dieu, comme but suprême? Le fait n'est pas établi. Et il serait inutile de prouver qu'il ne saurait y avoir aucun autre centre que Jésus-Christ. » (Pag. 288.)

Ainsi Ullmann prétend à son tour que l'incarnation de Dieu dans l'humanité entière ne saurait exclure son incarnation *spéciale* dans *une* personne historique, à un degré éminent. La révélation doit avoir un centre, un chef. Pour être un organisme vivant il faut que l'église ait une tête. Les choses ne se passent pas autrement dans le domaine de l'art. Il surgit de loin en loin des génies dans lesquels l'idée de la beauté prend un corps. Il suffit de citer Homère, Sophocle, Dante, Shakespeare, Raphaël. Voilà des cas où, malgré l'assertion de Strauss, l'idée se trouve incarnée dans sa plénitude chez *un seul* exemplaire de l'espèce humaine. Cet argument est irrésistible ; il met à nu le défaut fondamental de la conception hégélienne qui méconnaît entièrement la valeur historique des *individualités* puissantes, pour ne tenir compte que de l'élément *général*, *impersonnel*, de l'idée. Les personnes concrètes ne sont plus que des masques qui servent d'écho à l'esprit général. L'humanité cesse d'être un tout organique, elle devient la somme d'une masse d'atomes, d'unités égales les unes aux autres. Pour échapper à l'idée de la divinité de Christ dans le sens spécifique et exclusif du mot, Strauss est tombé dans l'autre extrême ; il a proclamé une *égalité artificielle* de tous les hommes. Par peur de reconnaître la dignité métaphysique de Jésus, il méconnaît sa grandeur historique et ce qu'il y a en lui d'unique. Jésus ne se trouve pas seulement à la *limite* de deux grandes époques. C'est la profondeur et la puissance incontestable de sa personnalité qui ont imprimé l'*impulsion* nécessaire pour passer du monde ancien dans le monde moderne. Aux yeux de Strauss, Jésus cesse d'être le fondateur, le centre du christianisme pour en devenir simplement l'*occasion*.

« Le célèbre critique a cherché plus tard à corriger ce que

son point de vue avait d'excessif. Dans la troisième édition de son ouvrage, il reconnaît en Jésus un génie religieux ; comme fondateur de la religion absolue, il a dépassé de beaucoup tous les autres fondateurs de religion et ne sera jamais dépassé. Toutefois Strauss et Ullmann diffèrent encore. Celui-ci ne voit dans cette idée de génie qu'une simple *analogie* qui ne saurait rendre la plénitude de tout ce qui était en Jésus. Le Sauveur demeure toujours l'*incomparable*, renfermant en lui d'une façon *absolue* ce qui ne se trouvait que d'une manière relative chez les héros et les génies de l'humanité. Ici on voit se creuser de nouveau l'abîme qui sépare le Christ de l'histoire de celui de la dogmatique. » (Pag. 58, 59.)

Après les travaux de l'école de Tubingue, Strauss à son tour s'est vu obligé d'aborder le terrain historique qu'il avait évité avec tant de soin. C'est là ce qu'il a essayé dans sa nouvelle *Vie de Jésus*, mais sans grand succès. « Tout en se proposant un but positif, dit Schwarz, il n'a su faire usage que de la méthode *négative* et *critique*. Nous avons là la mesure de son talent ; il excelle dans l'analyse ; il sait admirablement signaler les illusions des orthodoxes, toujours exposés à prendre la mythologie pour de l'histoire ; il est le représentant de la critique sobre et incorruptible ; sa spécialité est d'*analyser* et de répandre la *clarté* sur tout ce dont il s'occupe. Mais c'est en vain que vous lui demanderiez autre chose. Il a écrit une *Vie de Jésus* « dans les limites de la critique pure. » Le talent intuitif et divinatoire qui constitue l'historien lui manque totalement. Aussi finit-il par nous dire « qu'il est peu de grands hommes sur le compte desquels nous manquions plus d'informations que Jésus. »

Strauss se montre également arriéré quand il prétend fixer les rapports entre les commencements de la vie de Jésus et le judaïsme et l'hellénisme. Les constructions historiques à la façon du hégélianisme ont passé de mode. Strauss présente, — et c'est ici un point important, — la conscience que Jésus a de lui-même comme le *centre* de sa vie et de son enseignement. Jésus accomplit un grand progrès en reconnaissant en Dieu le Père céleste, plein de bonté pour tous sans exception.

Il a dû tirer cet élément-là *de son propre fonds ;* c'est parce qu'il était la bonté même qu'il s'est représenté Dieu comme éminemment bon. De là résulta pour Jésus une sérénité intérieure parfaite qui l'éleva au-dessus des privations, des soucis et des désirs et constitua son état d'âme harmonieux et permanent. Aucune lutte intérieure n'ayant précédé cette phase, on ne retrouve pas chez Jésus des échos d'un passé douloureux, comme chez saint Paul, Augustin, Luther. Jésus était une belle nature qui se développa d'elle-même et s'accusa toujours plus sans qu'aucune *conversion* fût nécessaire. Cette sérénité parfaite, Jésus l'avait reçue de l'hellénisme.

« Strauss nous engage à laisser le Christ *historique,* fait problématique, pour nous occuper du Christ *idéal.* Il entend par là, avec Kant, cet idéal de l'homme selon le cœur de Dieu qui se trouve dans la raison humaine et auquel chaque individu doit s'élever. Le christianisme doit ainsi se transformer en humanitarisme, conformément à toutes les nobles aspirations de notre époque. Sans contredit, s'il n'y avait pas eu de Christ *historique,* cet idéal ne serait pas aussi élevé ; Jésus nous en a fourni des traits nouveaux; il en a relégué dans l'ombre d'autres qui auraient nui à l'effet général ; il y a plus, en concevant cet idéal d'une manière *religieuse,* il lui a donné une consécration supérieure, en l'incarnant en sa personne il lui a communiqué la chaleur et la vie.

» Malgré tout cela, Strauss ne peut se résigner à nous faire grâce de l'inévitable refrain : l'idéal n'aime pas à se manifester en sa plénitude dans un *seul* exemplaire. Pour si haut placé que soit Jésus parmi ceux qui ont contribué à former l'idéal de l'humanité, il ne saurait être ni le premier, ni le *dernier.* Grâce à cette idée, Strauss se trouve renfermé dans un cercle étroit et stérile dont il ne peut plus sortir. Dans un écrit précédent (*Friedlichen Blœttern*) il avait présenté Jésus comme ayant atteint un idéal religieux qui ne *pourrait jamais être dépassé ;* il avait déclaré que l'humanité ne pourrait pas plus se passer de Jésus que de religion. Aujourd'hui revenant en arrière, il reprend son vieux et triste refrain, exclusivement négatif: Jésus n'est ni le premier, ni le dernier de ceux qui ont

exposé l'idéal de l'humanité, il n'est pas seul et unique de son espèce. » (*Der Alleinige.*)

Mais si, — comme nous aurons encore l'occasion de le montrer, — la *Nouvelle vie de Jésus* n'a pas une grande valeur pour résoudre le problème historique, elle a eu le grand mérite de faire accomplir un pas décisif à la question critique. Nous avons déjà vu que Baur et ses disciples n'avaient eu qu'un seul but : donner de solides bases historiques à la théorie des mythes. Strauss, de son côté, en essayant de répondre dans la *Nouvelle vie de Jésus* aux exigences de Baur, a renversé les bases sur lesquelles il voulait fonder sa propre théorie et l'hypothèse des mythes elle-même. Voilà comment ces deux grands critiques, en se contrôlant l'un l'autre, sont arrivés à montrer tout ce qu'il y avait d'arbitraire dans les données aprioristiques qu'ils admettaient en commun.

C'est là un fait capital que Dorner a mis en lumière. « Baur, dit-il, avait reproché à Strauss d'avoir, dans son premier ouvrage, fait une critique de l'*histoire* évangélique, sans toucher à celle des *évangiles ;* Strauss, retournant l'objection, reproche au chef de l'école de Tubingue de s'être appliqué à une critique des *évangiles,* sans avoir abordé celle de l'*histoire* évangélique. » Strauss est disposé à admettre que, par suite des travaux de Baur, il convient d'accorder une plus large place à la poésie *consciente* et *intentionnelle* qu'on ne l'avait d'abord cru.

Il est inadmissible que dans une époque si *éloignée* des événements on ait fait des récits fabuleux, en indiquant soigneusement le temps, les *lieux,* les noms *propres*, et tout cela d'une manière *inconsciente,* sans *intention* aucune. De sorte qu'il ne reste plus que les deux alternatives signalées par Baur. Si on ne veut pas accorder des *falsifications intentionnelles* et *conscientes,* il faut admettre que nos récits évangéliques sont, pour l'essentiel, *dignes de foi.* L'explication qui rend compte de l'origine du christianisme au moyen de la théorie des mythes est donc en train *de se dissoudre.* Tous les travaux de la critique ont un étrange résultat : *dès qu'on se refuse à reconnaître le caractère historique de la littérature du Nouveau Testament, il ne reste plus qu'à en accuser les auteurs de fraude consciente.* »

« Strauss voudrait échapper à cette dernière alternative, qui a toujours répugné à la science allemande. Dans ce but, il suppose que nos évangiles n'ont été composés qu'après l'âge apostolique. Mais pour que ce point de vue intermédiaire fût soutenable, il faudrait que le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus, répondît aux *légitimes exigences* de la science et que l'étude des sources, faite par Baur, résistât à la *contre-épreuve* à laquelle son émule la soumet. Sans cela la critique ne pourra pas s'arrêter sur cette pente glissante ; elle sera contrainte de recourir aux accusations des adversaires les plus vulgaires et les plus superficiels du christianisme. »

Or Schwarz et Dorner, bien qu'appartenant à deux écoles fort différentes, s'accordent pour reconnaître que les explications que Strauss propose de la personne de Jésus d'abord et ensuite de l'âge apostolique sont loin d'être satisfaisantes. Le premier s'élève contre la prétention de Strauss de faire de la sérénité, de l'harmonie parfaite d'une belle nature, de l'hellénisme, en un mot, le point central de la conscience de Jésus. « Cet élément se trouve en Jésus, mais ce n'est que la *manifestation* de quelque chose de plus profond encore : il n'est pas la *cause* mais uniquement le symptôme de cette force appelée à agiter et vaincre le monde. Cette bonté aimable, cette affabilité était avant tout une *commisération universelle* pour l'humanité *malheureuse* et *pécheresse*. Et cette commisération s'explique à son tour par la nature profondément *religieuse* de Jésus, par son cœur tourné vers Dieu, par son union avec Dieu qui est la commisération même. En un mot, ce n'est pas d'*esthétique* qu'il est ici question, mais de religion : au lieu de l'élément hellénique, il faudrait parler du plus bel héritage du judaïsme, de l'élément *théocratique* au sens le plus pur et le plus élevé, tel qu'il se manifeste dans les paraboles du royaume. Mais Strauss ne sent pas ces vérités religieuses et morales, aussi éprouve-t-il une répulsion presque maladive à appeler Jésus le *Sauveur*. » (Pag. 93.)

Dorner de son côté fait voir que le tableau de la personne historique de Jésus présenté par Strauss ne saurait satisfaire aux exigences historiques, ni paraître même historiquement possible,

quand on cherche à se rendre compte des rapports de l'église et de son fondateur. « Le fait incontestable du christianisme et de l'église demeure *inexpliqué ;* on ne nous donne pas de raison *suffisante* qui en rende compte. D'où vient cette paix, ce *sentiment du salut* qui, de l'avis de tous, caractérise à un si haut degré l'église, s'il n'y a eu ni Sauveur, ni Rédempteur? Au moment même où il fait appel à la loi de la *causalité* pour nier la possibilité du miracle, Strauss la viole autant qu'il est en lui, en ne présentant pas une cause *suffisante* d'un fait historique qui ne saurait être méconnu. L'église s'est donnée comme l'assemblée des rachetés. Ce fait ne pouvant être nié, on est tenu d'en rendre compte. Il y a plus. Ce trait caractéristique oblige à remonter jusqu'au *fondateur,* jusqu'à l'*activité* et jusqu'aux *déclarations* du fondateur de la religion chrétienne. Comment l'époque qui suivit celle des apôtres aurait-elle pu le considérer, — et tout le monde accorde qu'elle le fait, — comme le médiateur entre Dieu et les hommes, le Sauveur, si cette doctrine n'avait pas constitué le *contenu même de la prédication apostolique,* ainsi qu'on le voit par l'Apocalypse ? D'autre part, comment les apôtres auraient-ils pu prêcher cette doctrine, *vivre* et *souffrir* pour elle, si Jésus ne s'était pas réellement présenté à eux comme rédempteur, et s'il n'avait réclamé la foi en sa personne comme un *acte religieux?* »

« Dès l'instant où ces faits-là sont bien établis, il est superflu de chercher, en dépit des témoignages de l'histoire, à faire composer les évangiles *après* le siècle apostolique. *On ne saurait décharger ni les apôtres, ni le Maître, de la part qui leur revient dans les déclarations destinées à glorifier le fils de Marie.* Strauss reconnaît que les espérances eschatologiques, partagées par les judaïsants, reposaient sur des déclarations de Jésus lui-même. Il est hors de doute qu'il a parle de son *retour dans la gloire du Père pour juger le monde entier.* En tenant ce langage, Jésus s'est posé en face de l'humanité comme *parfaitement saint ;* il est, en effet, impossible que celui qui a besoin d'être racheté, se donne comme le *rédempteur* du péché et le *juge* du monde. De deux choses l'une : Jésus en parlant ainsi aura été un enthousiaste plein d'orgueil spirituel, comme le veut

M. Renan, ou bien il faut reconnaître que ces déclarations ont été l'expression de son sentiment intime et de la vérité. Or, de l'aveu même de Strauss, la grandeur morale et religieuse de Jésus est *à l'abri de tout doute;* chacun sait, en outre, que la connaissance de soi-même et l'humilité sont la *condition absolue* de toute vie morale et religieuse vraiment puissante; là où se trouve le péché, l'humilité et le sentiment de la culpabilité *augmentent* à mesure que l'homme intérieur se développe. Que conclure de tout cela? Le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus est une *contradiction*, une *impossibilité historique*, une *monstruosité logique, morale et religieuse.* Le célèbre critique veut, en effet, que Jésus ait été un *simple pécheur* et qu'il *se soit rendu* néanmoins le beau témoignage que nous savons. Du moment où il était pécheur, il lui suffisait de posséder le degré *le plus ordinaire* d'humilité pour l'empêcher de s'attribuer la sainteté et de se donner comme le fils de Dieu. Mais il est *incontestable* que Jésus s'est rendu à lui-même ce magnifique témoignage. Il ne suffit donc pas de lui attribuer une grandeur religieuse et morale qui n'était pas à *l'abri des faiblesses* humaines; il faut aller plus loin encore et poser deux alternatives : *ou bien le témoignage que Jésus se rend à lui-même est vrai, ou bien il n'est qu'un misérable, un criminel qui a prétendu fonder le royaume de Dieu après avoir commencé par en renverser en lui-même les fondements indispensables.* La décision à prendre est singulièrement simplifiée : on peut s'en remettre, sans crainte, au verdict que portera toute conscience vraiment religieuse et morale. »

« C'est ainsi que la fameuse théorie qui prétendait rendre compte du christianisme évangélique au moyen de fables que les premiers chrétiens auraient forgées d'une manière *inconsciente*, ne peut se soutenir un instant sur le terrain *historique*. Et, chose étrange ! après tant d'années, après tant de travaux, après avoir essayé de toutes les hypothèses, la critique négative est obligée de finir *par où elle avait commencé !* Il faut en revenir aux *fragments de Wolfenbüttel* qui attaquent hardiment le caractère *moral* de Jésus et des apôtres. On a essayé de toutes les méthodes pour éviter de se ranger à cette explica-

tion de Reimarus. Il semble que la critique ait instinctivement prévu le danger qu'elle courait elle-même : contrainte de revenir à cette solution, elle s'est *suicidée* aux yeux de tous ceux qui ont conservé le sens des choses religieuses, morales et historiques [1]. »

On le voit, un instant on a pu croire que la spéculation renversant les bases historiques de tout l'édifice chrétien réussirait en quelque sorte à lui faire perdre terre. Mais on se sent singulièrement rassuré en face de toutes les tentatives infructueuses auxquelles Strauss et l'école de Tubingue ont dû se livrer pour s'acquitter de la portion la plus difficile de leur tâche, qui consistait à trouver des bases nouvelles pour rendre historiquement et rationnellement compte d'un fait incontestable : l'église et le christianisme historique. Voilà comment on a vu se combler, — et cela aux dépens de la spéculation, — l'abîme que celle-ci prenait plaisir à creuser entre le Christ de l'histoire et celui de la dogmatique. Soustraite aux régions de l'idée pure et ramenée sur le terrain historique que l'on prenait tant de soin à éviter, la christologie, comme Antée en touchant terre, a reçu des forces nouvelles qui promettent de la transformer.

Montrons que c'est bien là ce qui ressort clairement des plus récents travaux sur la vie de Jésus.

A la rigueur nous pourrions nous abstenir de parler de la tentative de M. Renan, car il faut toute l'ignorance dont le public français dispose en ces matières, pour voir dans cette *Vie de Jésus* un travail historique.

Dorner a montré comment l'écrivain français, dans son inexpérience des questions de haute critique, est allé donner en plein contre l'écueil que la science s'efforçait depuis longtemps d'éviter. « Il adopte la date qu'on assigne ordinairement à la composition des synoptiques ; il reconnaît, en partie du moins, le quatrième évangile comme une source historique. En rapprochant ainsi la date de la composition de nos documents du moment où les faits se sont passés, il ne réussit à

[1] On sait que Strauss est revenu à ce point de vue dans son dernier ouvrage : *L'ancienne et la nouvelle foi.*

se débarrasser du miracle et du surnaturel qu'*aux dépens* du caractère moral du Maître et des apôtres. Il faut que Jésus-Christ, par ses discours, ait provoqué ses disciples à croire à sa divinité. Cet esprit colossal, d'abord animé des plus pures intentions, a été poussé, par l'opposition qu'il a rencontrée, à se faire Dieu et à recourir au mensonge et à la tromperie. » (*Ibid.* pag. 45.)

Les savants allemands les moins suspects de complaisance pour la théologie traditionnelle, ont sévèrement apprécié « le roman » du premier styliste français. « M. Renan a eu un grand mérite, dit Schwarz. En lieu et place d'un Christ *abstrait,* perdu entre ciel et terre, il a fait marcher devant nous un être *vivant*, se mouvant à l'aise sur les montagnes et dans les vallées de la Palestine dont les scènes variées nous ont été dépeintes avec un riche coloris et tous les attraits de la couleur locale. Mais ce qui fait le grand mérite de cette *Vie de Jésus,* constitue aussi son extrême faiblesse. Le monde extérieur nous est présenté comme exerçant une influence décidément trop *prépondérante* sur la vie intérieure de Jésus. Le jeune rabbi de la Palestine n'est plus qu'une espèce de harpe éolienne qui frémit poétiquement au moindre souffle de la nature. Ce n'est pas assez que le paysage absorbe la personnalité; l'imagination s'en mêle aussi pour confondre, avec l'arbitraire le plus illimité, la vérité et la poésie, l'histoire et le roman. M. Renan avoue lui-même sans détour que le point de vue *artistique* est le meilleur pour exposer de tels faits; tout est donc mis à contribution pour produire l'*effet*, les *contrastes* qu'affectionne la poésie moderne en France. Le plus brillant de ces contrastes est celui entre l'idylle galiléenne du début, et la tragédie de la fin qui met un terme à la vie de l'aimable rabbi des premiers jours, devenu un sombre et violent thaumaturge, n'ayant d'autre ressource que de se précipiter à la rencontre de la mort pour se tirer d'embarras. L'aimable et jeune enthousiaste qui rêvait d'abord un idéal, à la vérité irréalisable, devient un fanatique aigri qui, sentant son impuissance en face des dures nécessités de la vie, embouche la trompette du jugement dernier, annonce son retour sur les nuées du ciel,

se met à tromper malgré lui et à faire des miracles pour réaliser le programme messianique que ses partisans lui imposent. »

On éprouve une vive satisfaction à voir un écrivain allemand qui pas plus que M. Renan ne croit au surnaturel, flétrir comme il convient les libertés que l'auteur français s'est permises au sujet du Seigneur et de son œuvre. On sent là la marque du vrai libéralisme. « Ce n'est pas assez, poursuit Schwarz, de ces contrastes qui rappellent le romantisme français et les dernières productions de Victor Hugo. A ces tons criards s'ajoute un grave relâchement moral, de fraîche date aussi ; la figure historique est recouverte des plus tristes souillures. (Das geschichtliche Bild mit dem hässlichsten Schmutz bedeckt.)

Ceux qui se rappelleront le milieu dans lequel cet ouvrage est né, le souffle littéraire de l'époque, et qui auront cherché à comprendre la personnalité même de l'artiste français, ratifieront sans peine le jugement que porte le docteur allemand sur l'inspiration qui a produit cet ouvrage. « Ces jugements indulgents portés sur le fanatisme et la tromperie, dit Schwarz, cette manie de plaider pour tout cela les circonstances atténuantes, rappelle la morale casuistique des jésuites et l'église catholique, à laquelle M. Renan ne cesse d'appartenir par le fond de son âme, en dépit de son radicalisme. Que voulez-vous ? On ne peut agir sur le peuple qu'en le trompant un peu et en favorisant ses illusions. Le seul coupable en tout ceci c'est la pauvre humanité qui voulant être trompée doit nécessairement l'être. »

Quelques amis complaisants, tout en faisant leurs réserves au sujet du livre de M. Renan, ont cru devoir se réjouir de sa publication dans la pensée qu'il contribuerait à attirer sur l'Evangile l'attention du grand public. On apprécie autrement au delà du Rhin la portée de cette œuvre de haute fantaisie. « Partant de telles idées morales, continue le même critique, M. Renan n'a pas honte d'assigner à Jésus le rôle d'un misérable prestidigitateur qui finit par se prêter à la fameuse scène de la résurrection de Lazare. Voilà comment on respire partout

dans ce livre le nouvel esprit parisien, avec sa profonde corruption morale. »

Voici encore comment Schwarz fait justice de toute la mise en scène, à laquelle le public français enclin à admirer la bagatelle n'a pas manqué de se laisser prendre. « En dépit des teintes chaudes de l'Orient et de l'air embaumé de la Palestine, que nous croyons respirer, nous avons devant nous, non pas un tableau historique, mais une falsification de l'histoire, l'antique évangile travesti à la dernière mode de Paris, un roman historique. Le vrai fondateur du christianisme a disparu pour céder la place à un apôtre démocratique et communiste de l'école de Saint-Simon. »

Si certaine école maintient qu'en peinture le laid peut être d'un aussi bel effet esthétique que le beau, M. Renan accorde dans le domaine intellectuel les mêmes prérogatives à ce qui est faux. « Que de phrases vides ! quel fard et quelles mignardises ! s'écrie notre savant allemand, quelle religiosité artificielle ! Le tout s'étale sur un fond semi-panthéiste, seminaturiste. Quand on connaît le point de vue philosophique de l'auteur, quel sens peut-on attacher à des paroles comme celles-ci : « Il y eut alors quelques mois, une année peut-être, » où Dieu habita vraiment sur la terre ? » Quelle phrase intolérable que la suivante : « le jour où il prononça cette parole » (dans l'entretien avec la Samaritaine), il fut vraiment fils de » de Dieu ! » M. Coquerel a déjà sérieusement prié son compatriote et ami de faire disparaître le mot d'un mauvais goût incroyable sur « les belles créatures. » Mais M. Renan recherche surtout ce genre d'ornements qui plaisent aux lecteurs et aux lectrices de romans. »

Toutes ces choses qui aspirent à être belles, jolies même, reposent-elles du moins sur une science de bon aloi ? Encore ici la réputation de M. Renan n'est pas sans recevoir un accroc des plus graves. « C'est au moyen de l'*arbitraire le plus violent*, dit en finissant Schwarz, que M. Renan est arrivé à écrire cette fantastique *Vie de Jésus*. Les données des quatre évangiles sont morcelées, puis mélangées, comme un jeu de cartes, sans le moindre égard à la chronologie et au plan des

évangiles. Cela s'appelle solliciter doucement les textes ; une sentence est violemment arrachée du milieu qui l'explique et la tempère ; le langage hyperbolique, que Jésus affectionne, est pris à la lettre pour en faire sortir les plus grands contrastes. Grâce à ces libertés, rien de plus aisé que de faire de Jésus un exalté, un utopiste, un communiste ennemi de la richesse, un ascète méprisant les affections de famille.... Non-seulement M. Renan n'est pas au courant des questions critiques, mais il tombe dans les plus étranges méprises. Luc est à la fois un compagnon de saint Paul et un *ébionite exalté.* » (Pag. 87 et suivantes.)

Tandis que M. Renan s'acquérait une facile réputation de novateur en donnant une seconde édition de bien des idées abandonnées en Allemagne, les savants de ce pays s'accordaient à réagir contre les prétentions de la spéculation et à faire prévaloir les droits de l'histoire dans le problème christologique.

Schenkel et Keim, d'accord avec toutes les aspirations modernes, prétendent ne donner qu'une description *humaine* et purement *historique* du caractère de Jésus. Keim est avant tout *historien:* la critique, qui chez Strauss dévore tout, n'est à ses yeux qu'un simple *moyen.* Le professeur de Berlin part de l'idée que le développement de la conscience de Christ a eu lieu d'une manière *vraiment* et *exclusivement humaine,* à travers les luttes et les tentations. L'idée du développement successif est prise tout à fait au sérieux. « Ce qui caractérise éminemment Jésus, c'est son sens à la fois admirablement *ouvert* et *fermé* pour le monde, c'est en d'autres termes sa profonde intimité avec Dieu. Tout en lui gravite autour d'une intense religiosité, découlant des plus pures sources du judaïsme. Jésus est avant tout un héros, un orateur religieux. A côté de certains traits doux, tendres et mélancoliques rappelant Jérémie, qui ont tant d'attraits pour les malheureux, les malades, les femmes, se trouve une sérénité idyllique qu'il tenait de la Galilée sa patrie. — Tout chez lui s'est développé *du dedans au dehors*, il est une nature religieuse éminemment créatrice. — Jésus n'a rien appris dans les écoles des Juifs ou

des Grecs. Il a été le plus pur et le dernier produit naturel du judaïsme déjà en dissolution et en train de devenir la religion universelle. — Jésus nous fait l'impression d'un homme qui n'a jamais connu l'aiguillon du péché ; sa sainteté toutefois ne s'étend qu'à l'époque de son activité *publique :* il n'est jamais tombé dans des péchés de commission. Il y avait en lui une certaine *disposition* au mal comme au bien, un aliment (Zunder) pour le péché, sans quoi il n'en aurait pas eu une connaissance exacte et profonde. Jésus a décliné le titre de bon au sens absolu ; ce n'est que peu à peu qu'il s'est élevé au-dessus des idées juives pour substituer enfin le royaume *de la croix* à celui du Messie. »

Keim ne voit pas dans les écrits évangéliques discordants la main d'auteurs *différents*, mais les *phases successives* d'un développement intérieur. « Strauss en établissant un dualisme absolu entre l'idée et l'histoire, recule jusqu'à Kant et tombe dans un anachronisme. L'histoire est là pour témoigner que les grands événements relèvent non pas de l'impératif catégorique, mais de personnalités *puissantes* et *originales*..... » Keim en appelle à Jésus comme au plus grand des miracles (potenzirte Wunder) : il croit à ses apparitions dans un corps glorifié, pourvu d'une organisation nouvelle ; il voit dans les histoires sur la résurrection des « effets *réels* du Christ glorifié.»(Pag. 94 et suivantes.)

« Le progrès dans le sens d'une tractation historique vraiment grandiose, remarque Schwarz, est beaucoup plus sensible encore dans un récent ouvrage de Hausrath. (*Neutestamentliche Zeitgeschichte,* 1868.) Rappelant par sa tendance le livre de Keim, auquel elle est supérieure quant à la forme, cette *Histoire contemporaine du Nouveau Testament*, écrite pour le grand public, vise à encadrer le récit sacré dans l'histoire générale, de manière à les compléter et à les éclairer l'une par l'autre. Elle est fort bien réussie. C'est au moyen de pareils ouvrages, éminemment positifs parce qu'ils ne sont qu'au service de l'histoire, qu'on arrivera à concilier la science et la foi d'une manière qui leur fera honneur à l'une et à l'autre. » (Pag. 96.)

On le voit, l'abîme entre le Christ de l'histoire et celui de la dogmatique est en train de se combler. Il est vrai que pour la plupart des savants qui viennent d'être cités le rapprochement se fait aux dépens de tout élément surnaturel. Mais, en partant de ce point de vue *aprioristique,* raisonne-t-on encore historiquement? tout en prétendant ne tenir compte que des faits seuls ne continue-t-on pas à partir de certaines prémisses métaphysiques qu'on est censé avoir désavouées? Est-il donc bien certain qu'une étude historique impartiale et vraiment désintéressée aboutisse à une explication exclusivement naturelle de la personne du Sauveur? Il nous semble qu'en ceci on ne tient pas suffisamment compte de l'échec éclatant auquel l'école de Tubingue a abouti. Du reste les adversaires systématiques du surnaturel tombent dans une étrange contradiction. Ils s'accordent à déclarer que Jésus est un être unique, un génie religieux qui ne sera jamais dépassé; n'est-ce pas reconnaître là que Jésus est finalement plus qu'un grand homme? Car d'aucun simple homme, pour si grand qu'il soit, on n'est autorisé à dire qu'il ne sera jamais dépassé. C'est donc là un fait qui ne peut être expliqué que par l'admission de cet élément surnaturel qu'on s'obstine à répudier. Voilà un élément incontestable de dualisme. Si les études historiques impartiales ne permettent pas d'admettre les préjugés de l'ébionitisme le plus extrême qui ne sait voir en Jésus qu'un simple homme, il faut avoir le courage de surmonter la répulsion à l'égard du surnaturel, pour peu que l'on tienne encore à sa réputation d'historien désintéressé et impartial. On n'a jamais répondu à cette exigence parfaitement légitime du rationalisme chrétien et vraiment indépendant.

II

S'il est nécessaire de dépouiller les préjugés métaphysiques du XIXe siècle pour arriver à une christologie vraiment historique, il n'est pas moins indispensable d'user de la plus grande liberté à l'égard des formules qui nous sont venues des siècles passés. Mais ici il faut s'attendre à la résistance des personnes

qui, oubliant que la vérité est un fait historique avant d'être une doctrine, ont contracté l'habitude de confondre les deux facteurs. Ce n'est cependant qu'en dégageant les enseignements évangéliques des conceptions philosophiques des premiers âges qu'on pourra arriver à une christologie de nature à satisfaire les hommes intelligents de notre époque.

Cette nécessité a été reconnue par plusieurs des défenseurs modernes de la divinité de Jésus-Christ. Si d'une part, tout en niant le surnaturel, on a été forcé de s'incliner devant certains faits qui l'impliquent, de l'autre on s'est montré disposé à rompre avec une conception christologique sacrifiant à tel point l'humanité que Jésus n'était plus « qu'un Dieu parcourant la terre incognito; » de part et d'autre on éprouve le besoin d'éviter les écueils du docétisme et de l'ébionitisme, entre lesquels la christologie n'a cessé d'osciller pendant des siècles.

Les études bibliques marchant parallèlement avec les travaux des écoles spéculatives et historiques ont fait sentir de leur côté le besoin pressant d'un renouvellement de la christologie. Rothe pose le problème avec sa hardiesse ordinaire. « Le tableau que le Nouveau Testament nous présente de la personne du Sauveur est-il à l'abri de toute erreur? Il ne s'agit pas de savoir si, avec les données fournies par le Nouveau Testament, nous pouvons arriver à nous former de Jésus une conception historique exacte, libre de toute erreur. Nous demandons seulement si tout ce qui est dit de son histoire, de son enfance, de son œuvre, renferme quelque erreur, en prenant la chose dans le sens que les auteurs y ont attaché. »

Après avoir rappelé que les quatre évangiles ne peuvent être ramenés à un parfait accord historique, qu'il se trouve des inexactitudes dans le récit des discours du Seigneur, qu'il est évident que les évangélistes ne nous ont pas conservé dans une intégrité parfaite les enseignements de Jésus sur l'eschatologie, Rothe soulève une question plus importante encore:

« N'y a-t-il au moins aucune inexactitude dans tout ce qui nous est dit sur la personne et sur l'œuvre du Sauveur? Encore ici nous demandons à être bien compris. Il ne s'agit pas

de savoir si, en faisant un usage scientifique de l'ensemble du Nouveau Testament, nous pouvons arriver à une notion parfaitement exacte de la personne et de l'œuvre du Sauveur. Ce point là n'est pas en question. Mais pour peu qu'on veuille y réfléchir, on reconnaîtra qu'il ne peut être déclaré *à priori* qu'aucune erreur ne s'est glissée dans les renseignements des auteurs portant sur sa personne et sur son œuvre. Qui ne sait que la christologie des synoptiques diffère de celle du quatrième évangile, sans qu'elles se contredisent ou s'excluent? celle de saint Paul, qui diffère des deux autres, paraît même se modifier d'une épître à l'autre. Toutes ces christologies seraient-elles donc exactes de tout point, ou bien une seule d'entre elles aurait-elle droit à ce privilége? Il n'y aurait qu'un seul cas dans lequel il serait permis d'affirmer qu'elles peuvent être toutes parfaitement exactes, si elles étaient les phases diverses d'une même conception, allant sans cesse en se développant et en se complétant. Mais qui donc se chargerait d'établir qu'il en est bien réellement ainsi? L'apologiste de l'ancienne théologie a beau être angoissé à la pensée qu'il puisse se trouver dans le Nouveau Testament des idées christologiques demandant rectification, le fidèle naïf et simple, dont l'esprit n'a pas été gâté par les théories des savants, est à l'abri de ces terreurs. Il sent à merveille que si on pouvait arriver à une conception parfaitement exacte du Sauveur, autrement qu'en pénétrant peu à peu et d'une manière toujours constante en sa communion, il ne serait nullement le grand, le saint personnage sur lequel les yeux de la foi se portent, et qui vit dans son cœur enflammé d'amour pour lui. Les apôtres eux-mêmes ont eu le sentiment que la tâche de comprendre leur Sauveur était au-dessus de leurs forces. (Jean I, 14; 1 Jean I, 1, 2; 1 Cor. II, 7-13; Eph. III, 18, 19.) Le fait d'avoir reçu des inspirations et d'avoir été conduits en toute vérité par le Saint-Esprit ne les a pas mis en position de surmonter cette difficulté. La circonstance que les inspirations n'ont pas été accordées à un seul mais à plusieurs, place la question dans tout son jour. Il est évident qu'une multiplicité d'auteurs inspirés deviendrait un luxe inexplicable dès

l'instant où celui qui le serait obtiendrait par cela même une conception parfaitement adéquate de la manifestation divine. De plus, comment expliquer dans cette hypothèse les diverses conceptions de la manifestation divine chez Pierre, chez Jacques, chez Jean et chez Paul ? »

« La cause du fait éclate ici dans tout son jour, la manifestation divine ne pouvant être comprise d'une manière parfaitement adéquate par aucun homme isolé, par suite des imperfections inhérentes à l'individualité d'un chacun. Dieu appelle plusieurs organes à la même tâche et leur partage ses inspirations, pour qu'en se complétant les uns les autres ils arrivent à nous donner ensemble une conception exacte. Il va sans dire que ces conceptions diverses ne se complètent pas au moyen d'une simple juxta-position extérieure et mécanique. Il faut qu'il y ait pénétration réciproque et modification pour arriver à une résultante qui dépasse chaque conception. »

« Il n'en est pas autrement pour la manifestation divine de Dieu en Christ. Qui donc aurait pu comprendre le Sauveur dans sa plénitude et d'une manière parfaitement adéquate? Il fallait le concours de plusieurs hommes le comprenant chacun à sa manière, c'est-à-dire d'une façon relative, approximative. C'est tellement vrai que les douze ne suffisent pas à la tâche ; Jésus doit leur adjoindre saint Paul qu'il inspire comme les autres. On le reconnaîtra sans peine, dès qu'une conception aspirerait à prévaloir à l'exclusion de toutes les autres elle deviendrait une erreur positive. Ce n'est donc que la résultante se dégageant de toutes ces conceptions relatives qui peut nous donner une notion parfaitement exacte du Sauveur. »

Il est manifeste que si la christologie biblique elle-même ne peut être que la résultante se dégageant de toutes les conceptions relatives que nous présentent les divers écrivains du Nouveau Testament, on doit se sentir encore plus libre à l'égard des formules que la tradition ecclésiastique nous présente de ce dogme capital.

Ainsi s'explique le travail de révision bien accusé qui caractérise notre époque. Une même préoccupation inspire les étu-

des des hommes appartenant aux tendances les plus diverses, savoir : le besoin d'éviter toute apparence de docétisme, en prenant au sérieux l'humanité de Christ avec toutes ses conséquences. C'est ainsi que s'écartant de l'orthodoxie qui enseignait l'égalité absolue du Fils et du Père, on ne craint plus de proclamer la subordination du Fils[1]. Mais cette doctrine ne règle que les relations du Fils avec le Père. Il reste toujours la question plus délicate des rapports de la divinité et de l'humanité en Jésus. La préexistence consciente du Logos étant admise, en quoi consistera l'incarnation ? Dira-t-on que Dieu devient homme, c'est-à-dire renonce à toutes ses perfections divines pour devenir homme, alors il ne peut plus être question de divinité. Prétendra-t-on au contraire que le Logos a pris l'humanité sans renoncer à ses perfections divines ; il semble qu'il ne peut plus être question d'une réelle humanité.

Parmi les tentatives faites récemment de dénouer le problème en évitant de tomber dans le docétisme ou dans l'ébionitisme il faut ranger la doctrine de la kénose. Remarquons d'abord que ce terme n'a plus de nos jours exactement la même signification que dans l'ancienne théologie. Partant de l'axiome que le Verbe est immuable, qu'il ne peut subir aucun changement, ni se dépouiller d'aucun attribut divin, la théologie luthérienne maintenait que l'enfant Jésus aurait possédé, même dans le sein de Marie, tous les attributs divins, ainsi la toute-science et la toute-puissance. Seulement il se serait abstenu complétement de s'en servir, de là son anéantissement, son dépouillement, sa kénose[2]. De nos jours au contraire, se rapprochant de la conception réformée, on tend à confondre la kénose avec l'incarnation elle-même : Jésus se serait dépouillé et anéanti, non pas après l'incarnation, mais *dans le fait même* de s'incarner ; au lieu

[1] Voir à ce sujet les articles de M. le professeur Godet dans la *Revue chrétienne* de 1857 : *La personne de Jésus-Christ.*

[2] La kénose serait donc *postérieure* à l'incarnation dont elle demeurerait parfaitement distincte.

d'apporter sur cette terre les attributs divins pour s'abstenir d'en faire usage, il s'en serait dépouillé, en s'incarnant, en s'anéantissant.

Une évolution des plus remarquables s'est ainsi accomplie dans la manière de résoudre les difficultés qui se rattachent au délicat problème de l'incarnation. Tandis que l'ancienne dogmatique voulait sortir d'embarras en élevant l'homme jusqu'à la majesté divine, beaucoup de théologiens contemporains, tant réformés que luthériens, prétendent que la divinité se serait abaissée.

Une idée importante de l'ancienne dogmatique réformée, aujourd'hui généralement admise, joue ici un grand rôle. Pour que l'humanité de Christ soit bien réelle, il faut qu'il y ait eu chez lui un vrai, un réel développement : le bon usage qu'il a fait des premières grâces a été pour lui le moyen d'en obtenir de nouvelles. Or comment le Logos a-t-il pu être un avec cet homme Jésus, qui grandissait, croissait en stature et en sagesse? Il faut de toute nécessité que le Verbe lui-même ait renoncé à sa manière d'être absolue, qu'il soit entré dans le développement, qu'il ait accepté les lois du devenir. Le Logos s'est donc réellement dépouillé de tous les attributs divins pour commencer une carrière terrestre, conformément aux lois du développement humain. Les plus modérés, comme Sartorius, aimeraient assez admettre que Jésus ne s'est ainsi anéanti que pour ce qui tient à la *connaissance* et à la *volonté*. D'autres docteurs plus conséquents (König) prétendent que le Logos serait bien devenu réellement et à tous égards un être fini. Il a perdu la claire conscience de Dieu et de lui-même jusqu'à ce qu'il les ait reconquises peu à peu par la voie lente du développement humain. D'après Gaupp l'incarnation serait une notion contradictoire, s'il n'y avait pas eu réellement interruption de la conscience divine chez le Verbe. Au moyen de son anéantissement le fils de Dieu s'est constitué *esprit humain*, âme humaine (ψυχή en tant que distincte du πνεῦμα), corps humain, et par cela même il est entré dans un développement purement humain. Le Fils aurait donc déposé pour un temps au pied de

son Père sa majesté et tous les attributs divins, pour pouvoir être vraiment homme, les conquérir de nouveau et les mériter par son développement humain normal.

D'après Hofmann (K. Ch.) il y aurait eu deux anéantissements de Dieu. Le Fils n'est pour lui que le Père devenu être fini pour créer le monde fini. A l'incarnation, par suite d'un nouvel abaissement, le Fils aurait dépouillé les attributs divins pour revêtir les attributs humains : il a cessé d'être Dieu pour devenir homme. Malgré cela Hofmann maintient l'identité du fils et de Jésus : le fils demeure le noyau même, l'être de celui qui sera dorénavant appelé homme. Nous voilà de retour au docétisme : la christologie n'est plus qu'une théophanie [1].

Avec Liebner la doctrine de la kénose prend une portée spéculative. En soi la kénose n'est rien d'autre que l'incarnation. Seulement en vue de la rendre plausible et pour éviter la métamorphose de Dieu en un être qui lui serait inférieur, ce théologien a recours à la base trinitaire. En vertu des rapports d'amour éternel entre les personnes de la Trinité, le Fils verse éternellement sa plénitude dans le Père qui, de toute éternité aussi, la lui redonne. La kénose consiste alors dans le fait qu'il y a *interruption* momentanée de ces rapports et cela de la part du Père, avec le consentement du Fils, pendant la durée du développement du Fils devenu homme. Le Fils devenu homme est appelé au moyen de la religion de l'obéissance, de la liberté, à attirer de nouveau à lui cette plénitude divine, à en faire profiter son propre corps et par lui l'humanité et la nature.

[1] Par théophanies nous entendons ces manifestations, révélations, apparitions de Dieu au moyen de formes passagères passives qui n'ont en elles-mêmes aucune durée, aucune consistance (voix, songes, buisson ardent de Moïse, etc.), tandis que nous réservons le mot d'incarnation pour désigner cette manifestation de Dieu en Jésus-Christ, personne consciente qui s'est approprié tous les attributs divins dans la mesure où la chose était possible à un homme. Sans contredit l'incarnation est aussi une théophanie, une manifestation de Dieu ; ce que nous tenons à établir, c'est qu'il s'agit de deux manifestations d'espèce fort différente, qu'il importe de ne pas confondre.

D'après Thomasius, qui a subi l'influence de Liebner, l'incarnation a pour présupposition la différence entre l'essence divine et l'espèce humaine. L'humanité a été prise par le Logos. Le Fils éternel de Dieu, qui n'est pas nature mais personne, sans renoncer à sa divinité et sans enlever à l'humanité son caractère créé, est entré avec celle-ci dans un rapport tel qu'il en est résulté une réelle unité de vie personnelle. Ce qui a rendu la chose possible c'est que l'incarnation n'a pas exclusivement consisté à *prendre* la nature humaine et encore moins un individu humain déterminé. Il a fallu de plus que la divinité se *limitât* et quant à son être et quant à sa manière d'agir. Sans cela le dualisme persisterait; le divin planerait au-dessus de l'humain comme un cercle au diamètre plus large qui en enveloppe un autre plus étroit, il n'y aurait point dans la période d'abaissement, coïncidence parfaite de l'humain et du divin ; la divinité se trouverait derrière le Christ historique et planerait au-dessus de lui. Il y aurait donc toujours une double manière d'être, une double vie, deux consciences. Dans l'état d'abaissement le Logos continuerait à posséder quelque chose qui ne se manifesterait pas dans l'apparition historique. Il semble que si l'unité de la conscience du moi doit être nécessairement troublée, il n'y a point, pendant la carrière terrestre, pénétration parfaite des deux facteurs ; nous cherchons en vain le sujet humain dans lequel la plénitude de la divinité, telle qu'elle existe dans le Fils, serait devenue homme.

Mais d'autre part comment évitera-t-on le docétisme si on maintient que le Fils a communiqué sa plénitude à l'humanité? Pour parer à ce danger il ne reste plus qu'à soutenir que Dieu lui-même a pris part à notre propre manière d'être. Le Fils éternel de Dieu, dit Thomasius, s'est localisé en prenant la forme humaine finie : il a consenti à mener une existence limitée dans l'espace : en prenant la nature humaine il s'est lui-même limité, c'est-à-dire que la vie absolue, qui constitue l'essence de la divinité, existe désormais dans les étroites limites d'une vie humaine finie. Le Fils de Dieu n'existe plus nulle part en dehors de l'homme Jésus. L'amour divin a pris

une forme humaine pour se développer à titre de sentiment humain dans le cœur d'un homme. Hofmann prétend que le Logos a cessé d'être Dieu pour devenir homme, tandis que d'après Thomasius il se serait soumis aux lois du développement humain sans cesser d'être Dieu. Mais comment le Logos peut-il avoir mené la vie inconsciente du fœtus dans le sein de Marie, pour tomber ensuite dans le sommeil pendant le cours de sa carrière terrestre et passer par la mort ? Thomasius nous demande simplement de nous plonger dans ce miracle de l'amour divin exigé par sa théorie.

Gess s'est distingué parmi tous les défenseurs de la kénose par une logique hardie qui ne lui permet de reculer devant aucune des conséquences du point de vue. Sentant fort bien que toutes les tentatives resteront inutiles aussi longtemps qu'on laissera subsister en Christ, à côté du Logos, une âme humaine, il maintient hardiment que le Logos s'est changé, métamorphosé en âme humaine. Du moment où le Logos s'est transformé en une simple âme humaine, soumise aux lois du développement, Gess échappe à toutes les subtilités auxquelles sont contraints de recourir les autres défenseurs de la kénose. Comment pourrait-il être question de maintenir encore la toute-science, la toute-puissance, l'éternelle sainteté de Jésus gouvernant le monde déjà dès son bas âge ? Tous ces attributs-là seraient déplacés chez un enfant. Il ne peut non plus être question d'une double existence du Logos, qui, tandis qu'il se serait développé sur la terre, aurait, toujours identique à lui-même, plané au-dessus du développement humain. Tous les artifices auxquels on a recours pour maintenir la Trinité à l'abri des conséquences de la kénose sont franchement répudiées par Gess. Il avoue hardiment que, par suite de l'incarnation, une *modification profonde* s'est effectuée dans le sein de la Trinité elle-même : Le Père a cessé de verser sa plénitude dans le Fils : le Saint-Esprit a cessé de procéder des deux : le gouvernement du monde a cessé d'avoir lieu par l'intermédiaire du Verbe.

Dieu, d'après Gess, n'a pas seulement changé d'une manière générale ; il y a même eu un changement tout spécial qui a

porté sur sa sainteté. Dieu a pris une forme d'existence qui n'exclut pas seulement toute la sainteté actuelle, mais qui implique encore cette possibilité de pécher postulée par une vraie liberté humaine. D'après Gess l'Homme-Dieu n'était nullement prédéterminé à la sainteté ; celle-ci a été l'effet d'une action libre et Dieu s'est borné à la prévoir.

Selon Dorner, malgré leur hardiesse et leur logique irréprochable, les vues de Gess ne sauraient donner la solution du problème christologique. Si d'une part Gess ne craint pas de soutenir qu'il a été nécessaire pour l'œuvre du Fils que le Père participât à la souffrance, ce n'est pas à dire que la rédemption ait pu s'effectuer sans la vraie humanité de Christ qui était tout aussi indispensable, car c'est par là qu'il nous est devenu essentiellement semblable. Or, chez le fidèle, le Logos ne s'est évidemment pas transformé en âme humaine. La doctrine de la rédemption ne permet pas d'admettre une hypothèse qui ne sait pas faire de place pour une humanité différente du Logos.

Dorner insiste pour appeler la lumière sur un point encore obscur de la théorie de Gess. Au fait, cet intrépide défenseur de la kénose a beau s'en défendre et prendre empressément ses précautions, il n'en incline pas moins vers l'arianisme. Il faut ou bien ne voir dans le Logos qu'une créature divine, préexistante, semblable à Dieu, ou bien rompre avec un subordinationisme qui seul permet d'admettre une kénose. Voici en effet ce qui arrive. Le Dieu homme doit avoir une vraie âme humaine et d'un autre côté c'est le Logos métamorphosé qui doit être cette âme. Gess est alors amené à se représenter le Logos *en lui-même* et dans ses rapports avec le Père de telle manière que le changement qui s'effectue en lui, par suite de la kénose, affecte le moins possible le Père et le Saint-Esprit. C'est à tel point que ces deux personnes demeurent parfaitement intactes et dans leur existence et dans leur manière d'être. En effet durant la kénose le Père cesse d'engendrer le Fils ; le Saint-Esprit procède momentanément du Père seul ; le monde est gouverné sans le concours du Fils. C'est que, d'après Gess, le Père n'est pas déterminé *absolu-*

ment par le Fils ; si le Père l'engendre c'est *librement*, de sorte que lorsque l'amour l'exige, il peut suspendre cet engendrement. Le Père n'a eu nullement besoin du Fils *pour arriver à la conscience de lui-même,* de sorte qu'il continue à demeurer parfaitement Dieu alors qu'il ne l'engendre plus.

Il importe de signaler la conception générale de la Trinité qui sert de point de départ à Gess. Tandis que pour la doctrine orthodoxe les trois personnes sont indispensables l'une à l'autre pour former la notion de Dieu, de sorte que chacune d'elles existe par elle-même ; pour Gess, le Père seul est Dieu, seul il vit par lui-même, bien qu'il accorde le nom de Dieu au Fils et au Saint-Esprit. Il conçoit la Trinité comme une famille ayant le Père pour chef, mais dont le nombre des membres peut changer suivant les exigences de l'amour. Le Père forme *un moi complet en lui-même:* le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une valeur *relative* et *accidentelle* pour la notion de Dieu déjà réalisée dans le Père. Il n'y a plus entre le Fils et le Saint-Esprit d'une part et le monde d'une autre qu'une différence du plus au moins. Le Fils serait donc tout simplement la plus élevée des *créatures*.

Telles sont les idées diverses des modernes défenseurs de la kénose. Malgré les nuances assez nombreuses la tendance commune est manifeste : il s'agit, tout en conservant les formules trinitaires concernant le Logos, d'arriver à faire droit aux exigences de la conscience chrétienne moderne qui réclame impérieusement que la vraie humanité du Christ soit complétement sauvegardée. On est bien assez de son temps pour reconnaître en Jésus, non pas uniquement une nature humaine abstraite, mais un vrai individu historique et concret; néanmoins, comme l'on ne se sent pas libre à l'égard des formules trinitaires sur l'essence de Dieu, on maintient toujours que c'est bien un être divin, concret et conscient qui s'est incarné dans la personne de Jésus de Nazareth. Toutefois comme la tentative de réunir ainsi en une seule personne, avec un seul moi, deux êtres différents, d'ailleurs concrets et conscients, n'avait réussi ni au moyen âge, ni au XVIe siècle, on essaye d'une autre méthode : on cherche à diminuer, autant que faire se peut, la

part de l'être divin concret. C'est ainsi qu'on nous dit que le Logos divin conscient s'est dépouillé de plusieurs attributs conscients pour devenir homme et se soumettre aux lois d'un développement humain concret. Mais comment un être divin, concret et conscient, peut-il cesser d'être conscient et devenir homme? Comment peut-on concevoir qu'un être concret et conscient devienne un autre individu concret et conscient? Evidemment ce devenir ne peut consister que dans l'adjonction d'attributs nouveaux venant s'ajouter aux anciens qui seraient toujours maintenus. Car il ne peut être question d'un devenir absolu en vertu duquel on cesserait d'être ce que l'on était auparavant pour devenir autre chose : toute identité ayant disparu, le second personnage n'aurait rien de commun avec le premier. Aussi ne comprend-on pas comment Hofmann et Gess qui entendent ainsi la kénose, peuvent encore parler d'une divinité de Jésus-Christ. Le Logos s'étant bien complétement changé en homme (fait que nous avouons d'ailleurs ne pas comprendre), nous en avons fini avec la divinité; il ne saurait plus être question de statuer sa présence dans la personne de Jésus. Comment pourrait-il y être encore en qualité de Dieu alors que vous avez commencé par le changer en homme?

Néanmoins, d'après la plupart des défenseurs de la kénose, le Logos persiste bien toujours dans l'homme Jésus, seulement il se réduit à sa plus simple expression. « Le Verbe, dit M. Godet, n'est plus en Jésus dans l'état de gloire divine, dans lequel il se trouvait auprès du Père. C'est bien encore le même sujet, la même personnalité, mais avec un autre mode d'existence..... Il a consenti à laisser s'éteindre au dedans de lui le flambeau de la conscience de lui-même, et par ce seul acte il s'est privé d'un coup de toutes les facultés divines dont cette conscience du moi était la condition et le point d'appui. Il n'en reste pas moins Dieu pour cela, aussi bien que nous restons hommes en nous endormant[1]..... Le Verbe, afin de

[1] Disons un mot en passant de l'analogie du sommeil qui doit expliquer comment le Logos a pu s'abaisser au point de perdre la conscience de lui-même et toute volonté. Il serait arrivé au Verbe, ni plus ni moins, ce qui se passe chez nous toutes les nuits. Nous montrons journellement par

s'incarner, s'est réduit à ce qui fait le fond de toute existence humaine. Il n'a gardé de sa forme de Dieu que le germe d'une personnalité consciente et libre ; car c'est précisément là ce que l'existence divine a de commun avec l'existence humaine ; c'est le trait par lequel l'une est l'image de l'autre ; c'est le point où Dieu et l'homme s'entre-rencontrent. Le Verbe sauve donc ce rayon divin, ce rayon seul, de son dépouillement volontaire. » (*Revue chrétienne,* 1858. Pag. 158-161.)

Nous ne réussissons pas à voir comment il peut être question d'une incarnation du Verbe en Jésus alors qu'il se réduit à apporter « le germe d'une personnalité consciente et libre, » c'est-à-dire apparemment *ce qui devait se trouver déjà dans le fils de Marie,* car c'est précisément là ce que l'existence divine a de commun avec l'existence humaine. Nous ne demanderons pas non plus ce que peut bien être cette « personnalité simple et nue que Jésus, d'après M. Godet, doit avoir apportée sur la terre en laissant derrière lui toute la richesse de son existence antérieure. Il serait en effet hors de propos de reproduire les objections que l'on n'a cessé de faire aux défenseurs de la consubstantiation et de la transsubstantiation ; comment la substance peut-elle être conçue séparée de ses attributs fondamentaux ? En quoi peut consister « une personnalité simple et nue qui a dépouillé toute la richesse de son existence antérieure ? » Nous ne savons voir en tout ceci

notre exemple que nous pouvons continuer de vivre sans en avoir conscience et passer de l'un à l'autre de ces deux modes d'existences dans une certaine mesure par notre propre fait. — Cette alternance du sommeil et de la veille, d'après Rothe, ne prouverait qu'une chose, savoir que notre personnalité n'est pas encore arrivée à son parfait développement, que bien loin d'être entièrement spirituelle, elle est sous la dépendance des sens. Les fonctions de la vie animale doivent cesser temporairement pour reprendre des forces nouvelles. Mais cette suspension du moi et de la conscience pendant le sommeil n'implique nullement que nous nous en soyons dépouillés. Ils reparaissent en effet au moment du réveil avec tout leur contenu. C'est là une différence que Gess est obligé de reconnaître. Il va sans dire du reste, comme Dorner et Rothe l'ont déjà fait remarquer que c'est se mettre en contradiction avec la notion de Dieu que d'admettre que le Logos ait pu s'abaisser jusqu'au point de perdre la conscience de lui-même.

qu'un cadre vide, la place déserte de la vie, quelque chose d'exclusivement formel, mais nullement cet élément réel qui seul pourrait nous donner le tableau, l'être. Y aurait-il par aventure derrière toutes ces images accumulées une idée dont les défenseurs de la kénose ne se rendent pas bien compte ? D'après M. Godet, Jésus en s'incarnant aurait laissé tous ses attributs « en arrière. » Qu'est-ce à dire? On ne peut admettre cependant une existence des attributs à part de la substance dont ils sont attributs? Gaupp, plus explicite, nous déclare que « le Fils aurait déposé pour un temps auprès de son Père sa majesté, tous les attributs divins. » Si ces images doivent avoir un sens, d'après les hypothèses trinitaires qui servent de base aux défenseurs de la kénose, elles ne pourraient signifier qu'une seule chose : les attributs divins du Verbe seraient restés près du Père, dans le sein du Père. Nous serions ainsi revenus à une idée de tout temps familière à la christologie réformée : il y aurait eu une double existence du Logos : il aurait été dans l'homme Jésus, tout en continuant d'exister dans le sein du Père avec tous ses attributs et en remplissant toutes ses fonctions trinitaires.

Il est inutile d'insister sur ce qu'il y a de peu heureux dans cette idée d'une double existence du Logos. Il suffira de remarquer que cette hypothèse irait du reste à l'encontre du but que les défenseurs de la kénose se proposent. Ils tiennent avant tout à ce que le Verbe éternel se soit incarné, ce qui n'aurait pas eu lieu s'il était demeuré avec tous ses attributs dans le sein du Père. Il ne resterait plus qu'une ressource : il ne faudrait voir dans l'incarnation qu'un simple *acte* du Verbe, une révélation du Logos éternel demeuré dans le sein du Père, et non un nouveau mode d'existence. Le Verbe trinitaire serait sauvegardé, mais la christologie des partisans de la kénose tomberait dans le sabellianisme. Or c'est là une conséquence qu'ils repousseraient. Ils entendent bien montrer comment le Logos trinitaire, éternel et conscient, s'est uni à l'homme Jésus; s'ils ont imaginé l'hypothèse de la kénose pour combler l'abîme, ce n'est nullement dans l'intention de renoncer à l'incarnation du Verbe conscient.

Il faut savoir tenir compte aux partisans de la kénose des nombreux efforts auxquels ils se sont livrés pour donner satisfaction à une des exigences les plus impérieuses de la conscience chrétienne de notre époque : le besoin de maintenir à tous égard la vraie humanité de Christ. Cette dernière tentative était peut-être indispensable ; en tout cas elle n'aura pas été inutile, si elle amène à reconnaître que la personne historique de Jésus ne saurait être comprise en partant des prémisses ontologiques et psychologiques fournies par les anciens conciles.

Nous nous garderons bien en ce qui nous concerne de nous placer au point de vue de l'essence divine ou des formules trinitaires pour comprendre la personne ou la divinité de Christ. Notre méthode, à la fois plus modeste et plus sûre, nous interdit absolument de prendre ainsi le problème par en haut, par le côté ontologique. Nous aspirons à nous former une conception de la personne de Christ en ne consultant que les seules données scripturaires éclairées par la conscience chrétienne, sans nous préoccuper des formules des conciles œcuméniques que nous n'entendons du reste ni infirmer, ni confirmer. Ne nous prononçant nullement sur le compte de ces doctrines, nous partons de l'hypothèse qu'elles doivent être elles-mêmes subordonnées à l'histoire. Nul ne saurait nous contester le droit de prendre cette position. Les défenseurs des anciennes formules en effet, à condition qu'ils soient plus chrétiens qu'idéalistes, seront les premiers à convenir que ce sont les faits historiques scripturaires qui ont donné naissance aux formules trinitaires. En tout cas s'il y a quelque chose à modifier ou à changer c'est bien la métaphysique chrétienne qui doit céder le pas aux faits, et non les faits qui doivent être interprétés du point de vue d'une métaphysique préconçue et née peut-être dans un milieu intellectuel qui nous est devenu assez étranger. Commençons donc par consulter les faits sans nous préoccuper des formules traditionnelles mises en avant pour en rendre compte.

Dès que le problème est considéré par ce côté-là, on est agréablement frappé de l'unité de sentiments qui inspire tous

les théologiens qui ont essayé de le résoudre. On sent bien que c'est là la grande question contemporaine ; car non-seulement tout le monde se voit contraint de l'aborder, mais encore c'est dans la même direction qu'on cherche la solution. Toutes les *Vies de Jésus* que notre époque a vues se multiplier, depuis la plus frivole jusqu'à la plus scientifique, toutes sont inspirées par le besoin de mettre en lumière la vraie humanité de Christ. Les partisans les plus décidés de la divinité du Sauveur, les théologiens qui enseignent la kénose, sont loin de troubler ce concert. Un pareil état des esprits ne se rencontre que rarement, il est du plus heureux augure. D'abord une base commune est obtenue pour la discussion et de plus on est certain de faire au moins quelques pas avec ceux qui plus tard vous laisseront en route.

C'est donc une affaire entendue, le docétisme est décidément répudié, sinon en fait du moins en droit ; tout le monde s'en défend pour proclamer que Jésus-Christ fut un homme dans toute la force du terme.

Tandis que les ignorants prêtent parfois à Strauss l'idée que Jésus n'aurait jamais existé, ce docteur ne se borne pas à reconnaître l'existence historique du Sauveur, mais dans un instant trop court où il se sentait porté à la conciliation, il a cherché à montrer que, tout en n'étant qu'un simple homme, Christ n'en aurait pas moins donné satisfaction aux besoins les plus légitimes de la conscience chrétienne. D'après Strauss, en vertu de l'union parfaite que Jésus nous a présentée de la nature divine et de la nature humaine, « jamais en aucun temps il ne sera possible de s'élever au-dessus de lui en matière de religion, malgré tous les progrès que, dans d'autres branches de la vie spirituelle, par exemple dans la philosophie, dans l'étude et la domination de la nature, etc., etc.,.. on a déjà faits et fera sans doute encore au-dessus du niveau de son époque, dont il partage aussi les bornes à l'égard de ces différentes branches de nos connaissances..... Tous les développements ultérieurs de la religion devront se borner davantage à la forme ; par conséquent, à l'avenir comme jusqu'à nos jours, les progrès religieux ne pourront plus, même de loin,

porter le caractère d'époque qu'a eu le pas gigantesque que Jèsus a fait faire à l'humanité dans la carrière de son évolution religieuse..... »

Strauss reconnaît toutefois que de son point de vue qui ne lui permet de voir en Jésus qu'un Dieu homme dans le sens du panthéisme, il lui est impossible de prouver que Jésus ne sera jamais dépassé dans le domaine de la religion. Il n'en cherche pas moins à rassurer les chrétiens par les considérations suivantes : «..... Dans le fait, on se tourmente ici avec des songes vains, et l'on se bat avec des ombres, car il s'agit non d'aucune expérience prise dans la réalité, mais de possibilités abstraites. La religion n'a pas plus à s'inquiéter de ces subtilités de l'entendement, qu'un homme raisonnable ne se laisse effrayer par les calculs de la possibilité d'une rencontre de la terre avec une comète qui parcourt son orbite dans l'espace. A la réflexion qui s'inquiète on doit imposer silence tant qu'elle n'est pas en état de démontrer dans la réalité une personne qui, à l'endroit de la religion, ait le courage et le droit de se placer à côté de Jésus. » (*Vie de Jésus*, traduite par Littré. 2e vol. Pag. 764-767).

Ne dirait-on pas que le Sauveur a exercé un instant une espèce de fascination irrésistible sur l'homme même qui s'est efforcé de réduire sa grandeur aux proportions les plus étroites? Quoi qu'il en soit, cette concession faite par Strauss au sentiment chrétien est une vraie défaite: le grand critique est obligé de reconnaître qu'en ne voyant en Jésus qu'un simple homme il est hors d'état de s'expliquer à lui-même l'impression qu'il en a reçue. « Evidemment, dit-il, il y a une difficulté particulière à donner la preuve demandée. »

Les travaux de l'école de Tubingue, destinés à compléter la démonstration de Strauss, ont également montré à leur façon que l'humanité de Christ ne saurait tout expliquer. Du moment où la tentative de rendre compte du christianisme humainement a échoué, comme nous l'avons montré ailleurs, ce fait dépose, d'une manière négative tout au moins, en faveur de la divinité du fondateur. Les explications humaines n'aboutissant pas, l'esprit humain est forcément contraint d'en cher-

cher d'autres. Hausrath, tout en encadrant les faits évangéliques dans l'histoire contemporaine, semble reconnaître que l'explication exclusivement humaine demeure insuffisante. Après avoir fait voir que la mort de Jésus fut une conséquence inévitable des circonstances, il fait allusion à d'autres causes :

« Il n'est pas nécessaire d'ajouter que les causes finales de cet événement appartiennent à un ordre de choses différent et supérieur. A cette question : pourquoi Jésus a-t-il été crucifié ? notre foi donne une autre réponse plus complète. L'histoire de l'idéal ne peut en effet jamais être comprise d'une manière fragmentaire, elle a une plus haute portée que quelques jours passagers de trouble et de tumulte, une signification éternelle, un contenu absolu qui appartient, non pas au récit des faits contemporains, mais à l'humanité ; chacun doit adorer le mystère de grâce qu'elle lui révèle. » (*Revue de théologie*, pag. 69, année 1870.)

Sans admettre d'ailleurs aucun élément surnaturel ou métaphysique, Schwarz maintient contre Strauss que Jésus a occupé une position tout à fait particulière et *incomparable* dans la sphère religieuse. « Ce qui caractérise Jésus ce sont ses dons, d'une part ; la place qui lui a été fixée, d'autre part, à un moment décisif de l'histoire de l'humanité : tout son être en a reçu une empreinte tout à fait particulière. Par ce caractère unique de Jésus nous entendons cette position *centrale* qu'il n'a cessé d'occuper pour l'humanité entière jusqu'à aujourd'hui. Dans le domaine religieux, il est permis d'établir une distinction entre une position *unique* (Einzigkeit) et une position *exclusive* (Alleinigkeit), dans un sens autre que lorsqu'il est question des héros de l'art ou de ceux de la science. Keim l'a déjà remarqué, la science et l'art semblent ne pouvoir jamais s'élever à une hauteur suprême ne devant jamais être dépassée. D'abord parce que, dans ces domaines, la synthèse définitive du divin et de l'humain ne *s'effectue jamais* et ensuite parce que la notion et la partie technique *progressent* sans cesse. Il en est tout autrement en religion; ici il est possible d'arriver à une grandeur qui ne sera jamais dépassée. Indépendamment des progrès théoriques et pratiques du monde,

il peut se trouver un maximum d'intensité de vie religieuse et morale, un maximum de motifs historiques décisifs, un acte suprême de liberté pénétrant dans les profondeurs infinies de la divinité et de l'humanité, enfin un maximum d'amour divin pour *une* personne humaine ; tout cela paraît *possible* d'un point de vue différent du panthéisme. *En Christ la simple possibilité est garantie par le fait qui en montre la réalisation.*»

« Ce sont là des vérités qui échappent à l'esprit trop étroit de Strauss. Il excelle quand il s'agit de se livrer à la critique de détail, mais il n'a ni *coup d'œil historique,* ni *sens religieux.* On dirait que, grâce à un travail critique incessant, ces organes-là ont été sinon atrophiés du moins paralysés. » (Pag. 92.)

Voilà jusqu'où peuvent s'élever les hommes impartiaux. Ils assignent à Jésus une place particulière, incomparable; ils admettent qu'il a atteint pour l'histoire religieuse de l'humanité une hauteur qu'il ne sera jamais possible de dépasser, bien qu'il ne soit cependant jamais arrivé jusqu'au surnaturel.

C'est ici que nous rencontrons les défenseurs de la kénose. Tout en maintenant le caractère divin du Sauveur ils s'efforcent de ménager la transition, de peur de compromettre la parfaite humanité qui ne leur tient pas moins à cœur. Malheureusement les kénosistes, faute de se sentir suffisamment libres à l'égard des décisions des anciens conciles, prennent la question par en haut et non par en bas. Au lieu de partir de l'humanité pour s'élever jusqu'à la divinité ils descendent de celle-ci à celle-là, pliant sous le faix d'antiques formules sur l'essence de Dieu et sur les rapports des trois personnes de la Trinité. Voilà pourquoi ils compliquent le problème sans arriver à le résoudre. A quoi bon partir de la notion d'un Logos personnel et préexistant pour le dépouiller de la personnalité et de la conscience de lui-même, non-seulement au moment de l'incarnation, mais encore pendant tout le cours du ministère de Jésus? C'est ici qu'on voit combien les défenseurs de la kénose sont empêchés par cette personnalité du Logos, par cette existence consciente dont ils cherchent à se débarrasser au moyen des expédients divers que nous avons signalés ailleurs. Evidemment la personnalité consciente

du Logos antérieurement à la Venue n'est pas à leur yeux indispensable à l'incarnation, puisqu'ils ne *réussissent à rendre l'incarnation plausible qu'en dépouillant préalablement le Logos de la conscience de lui-même et de la personnalité*. En s'incarnant il se dépouille de la conscience de lui-même et des attributs divins dont il n'a donc que faire pour s'incarner. Ils ont beau s'en défendre; la personnalité, la préexistence du Verbe les gêne au premier chef, puisque toute leur entreprise consiste à s'en débarrasser.

Tout en se gardant bien de partir comme les défenseurs de la kénose des profondeurs de l'essence divine qui demeurent un mystère, ne pourrait-on pas accepter leur point d'arrivée? Pourquoi ne pas faire commencer l'incarnation du Logos avec ce minimum de divinité que les kénosistes lui laissent après l'avoir dépouillé de la conscience de lui-même et de tous les attributs divins? Il n'y aurait eu dans le fœtus encore renfermé au sein de Marie que ce degré de divinité compatible avec la phase d'existence que traversait alors celui qui devait être un jour Jésus de Nazareth. Plus tard, à mesure qu'il aurait été mieux en état de s'assimiler la divinité, l'incarnation se serait accusée de plus en plus. On ne manquera pas de dire que c'est là se faire la part par trop facile; on voudra savoir ce que deviennent ces passages de l'Evangile qui enseignent de la manière la plus claire une préexistence personnelle de ce Verbe éternel qui devait apparaître un jour incarné dans Jésus de Nazareth.

Ceci nous conduit à la question scripturaire. La vraie humanité de Christ est partout supposée dans le Nouveau Testament; sa divinité est souvent affirmée. Nous ne nous occuperons ni de l'une ni de l'autre de ces deux doctrines, mais uniquement de la manière de comprendre les *rapports des deux facteurs* de cette personnalité une.

Rien ne confirme l'idée courante en vertu de laquelle la divinité se serait incarnée tout d'un coup, en une fois, et d'une manière physique dans l'homme Jésus dès le sein de Marie. Ce qui le montre déjà c'est le peu d'importance que les apôtres attribuent à la conception surnaturelle, qui joue au con-

traire un rôle capital dans le système orthodoxe. Nulle part elle n'est expressément affirmée dans leurs écrits ; tout au plus peut-on admettre que Paul y fait allusion. Ainsi quand il présente Jésus comme second Adam, ce qui paraît impliquer qu'il a été créé immédiatement de Dieu comme le premier. (1 Cor. XV, 45-49 ; Rom. V, 14.) Mais de très bonne heure la conscience chrétienne a admis l'idée de la conception miraculeuse comme expression adéquate d'un fait pour elle incontestable, savoir que le second Adam a été créé immédiatement par Dieu comme le premier. Toutefois les écrivains qui parlent de la conception miraculeuse (Math. I, 18-25 ; Luc I, 26-57 ; III, 23) ne la présentent jamais comme impliquant l'incarnation d'une personne divine dans l'homme Jésus, d'une manière déjà complète et parachevée, *dès le sein de la mère.*

Non-seulement les écrivains sacrés n'accordent pas cette portée à la conception miraculeuse, mais encore ils nous rendent attentifs à certains faits qui nous empêchent de le faire. Comment, à leur sens, l'incarnation de Dieu en Christ pourrait-elle être parfaite dès la conception jusqu'au baptême, puis qu'ils font descendre sur Jésus le Saint-Esprit, quelque chose de divin apparemment ? (Math. III, 16 ; Marc I, 10-12 ; Luc III, 21.) Saint Jean attribue la même portée au baptême. Quand il dit que le Verbe est devenu chair (I, 14) il ne peut donc avoir entendu par là une incarnation parfaitement adéquate dès le moment de la conception miraculeuse dont il ne parle pas d'ailleurs ; Luc, lui, nous enseigne un fait diamétralement opposé à la manière générale de concevoir les rapports de la divinité et de l'humanité en Jésus. Bien loin d'avoir eu lieu tout d'un coup, d'une manière physique, magique, elle s'est effectuée lentement, successivement, conformément aux lois de tout développement moral : *Et le petit enfant croissait et se fortifiait en esprit, étant rempli de sagesse ; et la grâce de Dieu était sur lui ; et Jésus s'avançait en sagesse, et en stature, et en grâce envers Dieu et envers les hommes.* (II, 40-52.)

Le témoignage de Jésus lui-même confirme cette idée d'une incarnation successive du Père en sa personne. Il affirme sans doute son étroite communion avec Dieu, mais il la présente

comme allant sans cesse en se développant durant les jours de sa chair, pour n'atteindre son point culminant qu'à la suite du parfait développement de sa vie humaine. Il est évident que, avant l'ascension, Jésus n'est pas un avec le Père d'une manière immédiate ; s'il connaît le Père, ses sentiments, sa volonté, ce n'est pas sans intermédiaire, mais par les *choses qu'il lui voit faire,... parce que le Père lui montre toutes les choses qu'il fait.* (Jean V, 19-20.) Jésus déclare expressément ne pas tout savoir ; il ignore l'heure même de son retour qui n'est connue que de Dieu seul. (Math. XIII, 32.) Il déclare aussi qu'il ne lui appartient pas de distribuer les places dans son royaume. C'est là une prérogative que le Père s'est réservée à lui seul. (Math. XX, 23.) Il sait sans doute dès les jours de sa chair que *toutes choses lui ont été accordées par son Père.* (Math. XI, 27.) Mais ce n'est qu'après l'ascension qu'il se présente comme en ayant pris possession : *Toute puissance m'est donnée dans le ciel et sur la terre.* (Math. XXVIII, 18.) Comment Jésus aurait-il pu avoir conscience de la communion avec son Père comme parfaite, déjà durant sa carrière terrestre, alors qu'il parle souvent d'aller vers le Père, et qu'il espère que ce fait le placera dans une condition supérieure et dans une communion plus étroite avec lui ? (Jean VII, 33-34 ; XIV, 28 ; XVI, 5, 16, 17, 28 ; XVII, 5, 11, 13.) Comment sans cela pourrait-il déclarer son Père plus grand que lui ? (Jean XIV, 28 ; X, 29.) Et qui plus est, au moment même où il se présente comme le plus étroitement uni à lui, comment pourrait-il l'appeler le *seul vrai Dieu* et par ce fait le distinguer clairement de lui-même ? (Jean XVII, 3.)

Les apôtres ne se bornent pas à signaler ce développement de Jésus, cette incarnation successive ; ils s'en rendent compte. Saint Jean fait à cet égard une remarque très significative qui implique ce point de vue : *Or il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croyaient en lui ; car le Saint-Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié.* (Jean VII, 39.) Il montre à l'occasion comment la conscience de la communion avec le Père a été toujours en se développant jusqu'au terme de la carrière terrestre de Jésus :

et Jésus sachant que le Père lui avait donné toutes choses entre les mains, et qu'il était venu de Dieu, et s'en allait à Dieu..... (Jean XIII, 3.) Paul à son tour déclare, de la manière la plus positive, que c'est *à partir de la résurrection* seulement que l'union du Fils avec le Père a été complète : *qu'il a été pleinement déclaré Fils de Dieu en puissance, par sa résurrection d'entre les morts.* (Rom. I, 4.) L'épître aux Hébreux (I, 5 ; IV, 6) tient le même langage. La manière dont tous les apôtres parlent de l'élévation de Jésus en insistant sur le fait implique que c'est à partir de la résurrection que s'est accomplie, d'une manière parfaitement adéquate, cette union avec le Père qui n'avait été jusque-là que progressive et relative. (Marc XVI, 19 ; Luc XXIV, 51 ; Act. I, 9, 11 ; II, 33 ; III, 21 : VII, 56 ; Eph. I, 20 ; IV, 8-10 ; Philip. II, 2-9 ; III, 20 ; Col. III, 1 ; Hébr, I, 3 ; VII, 26 ; IX, 24 ; VIII, 1 ; Pier. III, 22.) Ils présentent cette condition nouvelle dans laquelle il entre comme « *une séance à la droite du Père,* » c'est-à-dire une participation à sa gloire. (Marc XVI, 19 ; Act. VII, 56 ; Rom. VIII, 34 ; Eph. I, 20 ; Col. III, 1 ; Hébr. I, 3 ; X, 12 ; XII, 2 ; 1 Pier. III, 22.)

Le Nouveau Testament ne se borne pas à nous exposer cette incarnation du Père dans le Fils comme progressive, successive, il en détermine plus exactement la nature. Elle n'a été ni physique, ni mécanique, ni magique, mais le fruit lent de l'activité morale du Seigneur Jésus lui-même. Dans son entretien avec Nicodème Jésus se présente comme ayant personnellement fait l'expérience de cette vie spirituelle à laquelle il convie son interlocuteur : *Ce que nous savons nous le disons ; et ce que nous avons vu nous le témoignons.* (Jean III, 11.) C'est par une méthode éminemment morale qu'il s'élève graduellement jusqu'à la parfaite communion avec le Père. Son ministère s'ouvre et se ferme par la lutte morale : celle de la montagne et celle de Gethsémané ; la période qui les sépare paraît avoir été signalée par des faits du même genre. Si le diable quitte Jésus après la première tentation ce n'est que *pour un temps.* (Luc IV, 13.) Le Sauveur semble faire allusion à des événements de ce genre quand il dit à ses disciples : *Vous êtes ceux qui avez persévéré avec*

moi dans mes tentations. (Luc XXII, 28.) Bien que Jésus n'ait jamais succombé, il ne semble pas avoir été insensible à la voix de la tentation, à en juger par la vivacité avec laquelle il repousse celle que Pierre met imprudemment sous ses pas : *Retire-toi de moi, Satan, tu m'es en scandale.* (Math. XVI, 26.) Cela explique aussi pourquoi dans ces heures d'épreuve le Sauveur a senti le besoin de s'entourer de la sympathie de ses plus intimes amis : *Mon âme est de toutes parts saisie de tristesse jusqu'à la mort ; demeurez ici et veillez avec moi.* (Math. XXVI, 38 ; Luc XXII, 15.) Pendant tout le cours de sa carrière il y a chez lui lutte, combat, vie réelle ayant ses moments d'hésitation (*délivre-moi de cette heure ; mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure* (Jean XII, 27 ; VII, 6) ; ses hauts (*en ce même instant Jésus se réjouit en esprit* (Luc X, 21) et ses bas : *Mon âme est de toutes parts saisie de tristesse jusqu'à la mort* (Math. XVI, 38), comme chez nous. Il est tellement vrai qu'aucun sentiment humain ne lui demeure étranger qu'il doit avoir connu la colère, que les stoïciens proscrivaient chez leur sage idéal : *alors les regardant de tous côtés avec indignation.* (Marc III, 5 ; Jean II, 17.) Il paraît avoir également connu la crainte. (Hébr. V, 7.) Jésus lui-même présente son ministère comme une lutte bien réelle et bien sérieuse (Jean XIV, 30-31), réclamant de l'effort, le déploiement de toutes les forces qui sont en lui. La coupe qu'il doit boire ne lui apparaît pas plus agréable que le baptême dont il doit être baptisé. (Math. XX, 22-23 ; Luc XII, 30.) A mesure que l'heure de la catastrophe approche, la lutte devient plus pénible comme nous le voyons par la scène de Gethsémané qui aboutit à des grumeaux de sang. (Math. XXVI, 37-41.) Les paroles prononcées sur la croix sont plus caractéristiques encore : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné.* (Math. XXVII, 46.)

Aussi dans ces heures solennelles le Seigneur éprouve-t-il le besoin d'invoquer spécialement le secours de son Père, tout en étant avec lui dans une communion permanente : *S'il est possible que cette coupe passe loin de moi.* C'est ainsi qu'au moyen de la prière il arrive à mettre sa volonté entièrement d'accord avec celle du Père : *Toutefois non point comme je le*

veux, mais comme tu le veux. Bien loin d'être tout-puissant, c'est également au moyen de la prière qu'il obtient la faculté de faire des miracles : *Je sais, dit Marthe, que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera..... Père, je te rends grâce de ce tu m'as exaucé.* Sans doute la connaissance qu'il a déjà de la volonté de Dieu, la communion intime avec le Père lui donne la certitude que ses demandes seront toujours entendues (*Je savais bien que tu m'exauces toujours*); mais tout cela ne le dispense pas de lui adresser des requêtes. Il n'ignore pas qu'au besoin il aurait à sa disposition plusieurs légions d'anges pour le protéger, mais encore faudrait-il qu'il les demandât : *Crois-tu que je ne puisse pas maintenant prier mon Père, qui me donnerait présentement plus de douze légions d'anges?* (Jean XI, 22, 41, 42; Math. XXVI, 53.)

L'histoire évangélique produit l'impression que pendant sa carrière terrestre Jésus a dû, lui aussi, marcher par la foi. Dans l'épître aux Hébreux XII, 2 il est appelé le chef et le consommateur de la foi. C'est au moyen de la foi qu'il s'est maintenu dans son unité absolue avec Dieu. Il va sans dire que plus le terme de sa carrière terrestre avançait, c'est-à-dire le moment où son union parfaite avec le Père serait complétement réalisée, plus aussi la foi se changeait en science: *Jésus sachant que le Père lui avait donné toutes choses entre les mains.* (XIII, 3.) Le fait n'éclate nulle part plus vivement que dans la prière sacerdotale. De même que, déjà dans une autre circonstance, alors qu'il se contemplait lui-même comme arrivé au terme de la perfection, au jour du jugement, il s'était désigné non plus comme fils de l'homme, mais comme Fils de Dieu (V, 25), de même devant le souverain sacrificateur qui l'interroge solennellement il se sait le Christ, le Fils de Dieu qui va siéger incontinent à la droite de la puissance du Père. (Math. XXVI, 63, 64.)

C'est par la méthode morale qu'il est arrivé à sa parfaite union avec le Père, savoir au moyen d'un amour absolu et réciproque entre lui et le Père. Du côté de Jésus cet amour consiste dans une obéissance morale absolue aux commandements de son Père, au moyen de laquelle il se sanctifie, c'est-

à-dire se qualifie, se rend apte à cette communion de Dieu avec lui. Cette idée fondamentale se trouve exprimée en sa totalité avec une clarté particulière, Jean X, 30-36. Dans ce passage, le Sauveur fonde son union avec Dieu (vers. 30) ou le fait d'être son Fils (vers. 36) expressément sur la circonstance qu'il n'a pas reçu de Dieu une parole spéciale, ou une mission spéciale (vers. 35), mais que, par suite de sa sainteté absolue, il a été choisi de Dieu d'une manière absolue pour être l'organe de son activité dans le monde (vers. 36). Toujours dans le même ordre d'idées, Jésus présente (VIII, 29), comme cause de sa communion persistante avec Dieu, le fait qu'il accomplit constamment ce qui lui est agréable : *Le Père ne m'a point laissé seul parce que je fais toujours les choses qui lui plaisent*. Voici d'après Rothe[1], d'une manière plus positive, les diverses idées contenues dans ce passage. La manière dont le Sauveur parle de son perfectionnement dans la communion du Père est des plus caractéristiques. Il le présente comme sa glorification (Jean XII, 23-28; XIII, 31-32; XVII, 1, 4, 5, 10, 22, 24; comparez VII, 39; XII, 16), sa gloire, son élévation (III, 14; VIII, 28; XII, 32, 33, 34), le fait d'aller vers le Père. (VII, 33, 34; XIV, 28; XVI, 5, 16, 17, 28; XVII, 5, 11, 13.) Tout cela ne peut s'effectuer qu'au moyen de sa souffrance et de sa mort. De sorte que, pour parler d'une manière concrète, son départ pour aller vers son Père n'est autre que sa mort; son élévation, c'est sa crucifixion (Jean III, 14, 15; VIII, 28; XII, 32, 33); sa glorification, c'est sa mort. (Jean XII, 23, 28; XIII, 31, 32; XVII, 1, 4, 5.) Jésus déclare expressément que c'est à travers les souffrances qu'il doit pénétrer dans sa gloire. (Luc XXIV, 26; 1 Pier. I, 11.) Toutefois il ne considère pas sa mort comme un simple phénomène naturel, comme une simple souffrance, comme un accident, mais comme une œuvre morale. Ce qui le prouve c'est l'insistance avec laquelle il relève le fait qu'il laisse librement sa vie, que personne ne la lui ôte, qu'il a la puissance de la laisser et la puis-

[1] Toutes les citations qui suivent sont tirées de la *Dogmatique* de Rothe publiée par Schenkel: *Dogmatik von Dr. R. Rothe aus dessen handschriftlichem Nachlasse*. Heidelberg, 1870.

sance de la reprendre (Jean X, 11, 18; XIV, 30, 31), et que cette mort est pour lui une lutte morale des plus pénibles. (Math. XX, 22; Luc XII, 50; Jean XII, 23, 28.) La glorification elle-même, à laquelle il doit arriver par la voie de la souffrance et de la mort, consiste dans le résultat spécifique du développement moral, savoir dans le fait qu'il deviendra pur esprit, que sa chair, tout son organisme physique sera spiritualisé. (Jean VI, 51, 61-63.) C'est par suite de sa mort qu'il procure le Saint-Esprit (Jean XVI, 7; VII, 39), c'est pour cela que le Saint-Esprit existe à partir de sa résurrection. (Jean XX, 22.) Aussi dans ses discours d'adieu (Jean XIV, 3, 18, 24, 28; XVI, 16, 23) Jésus laisse-t-il dans l'ombre la circonstance qu'il les reverra corporellement après la résurrection, pour insister principalement sur le fait que dorénavant il sera avec les siens et avec Dieu dans une communion parfaite et illimitée.

C'est bien ainsi que l'auteur de l'épître aux Hébreux a compris la vie de Jésus. Il accuse fortement l'idée que le Sauveur a été appelé à lutter et à combattre et qu'il a surmonté tous les obstacles au moyen de son obéissance; c'est parce *qu'il a souffert, étant tenté, qu'il est puissant aussi pour secourir ceux qui sont tentés ;.... quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il a pourtant appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes...* Saint Paul insiste également sur l'obéissance de Jésus comme moyen de remplir sa mission : *Ainsi par l'obéissance d'un seul plusieurs seront rendus justes..... Il a été obéissant jusqu'à la mort, à la mort même de la croix.* C'est pourquoi *aussi Dieu l'a souverainement élevé.* Pierre et Jacques signalent également les souffrances que Jésus a dû supporter pendant son ministère : *Christ a souffert pour nous en la chair..... Nous tenons pour bienheureux ceux qui ont souffert ; vous avez appris quelle a été la patience de Job, et vous avez vu la fin du Seigneur.* (Hébr. II, 17, 18; IV, 15; II, 10; V, 8, XII, 1-3; Rom. V, 19; Philip. II, 7, 8; 1 Pier. IV, 1; Jacq. V, 10, 11.)

L'épître aux Hébreux insiste tout particulièrement sur l'idée que Jésus avait besoin d'atteindre à un certain degré de perfection pour passer de son état de faiblesse dans la gloire du ciel : *Il était convenable...., que Dieu consacrât le Prince de*

leur salut par les afflictions; c'est ce Jésus qui durant les jours de sa chair ayant offert avec de grands cris, et avec larmes, des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé de ce qu'il craignait. L'auteur n'insiste pas seulement sur l'intensité des angoisses, des souffrances, il dit positivement qu'elles ont été *nécessaires* au Sauveur pour lui enseigner l'obéissance et pour le rendre apte à sa haute mission : *Quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il a pourtant appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes.* Dans le cours de son ministère, Jésus était soumis à une certaine faiblesse résultant de sa chair, comme tout homme qui doit suivre la voie pénible et lente du perfectionnement moral. La chair du Sauveur était comme un voile entre Dieu et lui ; il devait le traverser en déposant la chair au moment de sa mort. (Hébr. X, 20.) Et, par suite de la faiblesse de la chair (Math. XXVI, 41), cet apprentissage de l'obéissance était une tentation au péché : *il a souffert étant tenté* (Hébr. II, 18) ; *il a été tenté comme nous en toutes choses.* (IV, 15.) Arrivé à la perfection par cette voie difficile, il est au-dessus de toute faiblesse : *La parole du serment qui a été faite après la loi, ordonne le Fils, qui est consacré pour toujours.* (VII, 28.) Les choses ont dû se passer ainsi, Jésus a dû arriver au but en suivant cette voie morale, parce que, malgré la liberté absolue de la volonté toute-puissante de Dieu, c'était là l'unique méthode digne du Tout-puissant : *Car il était convenable que celui pour qui sont toutes choses, et par qui sont toutes choses, puisqu'il amenait plusieurs enfants à la gloire, consacrât le Prince de leur salut par les afflictions.* (II, 10.)

Saint Paul attribue aussi à Jésus une certaine faiblesse pendant les jours de sa chair : *il a été crucifié par infirmité.* (2 Cor. XIII, 4.) Et il présente son élévation dans la gloire céleste comme une récompense pour s'être parfaitement acquitté de l'œuvre que Dieu lui avait confiée : *C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé.* (Philip. II. 9.) L'Apocalypse présente les choses de la même manière : *Tu es digne de prendre le livre, et d'en ouvrir les sceaux ; car tu as été mis à mort, et tu nous as rachetés à Dieu par ton sang.* (V, 9.)

Saint Paul met avant tout l'accent sur l'obéissance absolue de Jésus comme moyen de son élévation. (Rom. V, 19 ; Philip. II, 8.) Il voit essentiellement le moyen d'élévation de Jésus dans son obéissance absolue au Père qui a atteint son point culminant par le sacrifice de la croix. (Rom. V, 19 ; Philip. II, 8.) Mais il conçoit aussi comme un dépouillement de lui-même cette obéissance dont Jésus a fait preuve envers Dieu, en accomplissant l'œuvre sainte qui lui avait été confiée : *Lequel étant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu. Cependant il s'est anéanti lui-même, ayant pris la forme de serviteur, fait à la ressemblance des hommes; et étant trouvé en figure, comme un homme, il s'est abaissé lui-même, et a été obéissant jusqu'à la mort, à la mort même de la croix.* (Philip. II, 6, 8.) « Saint Paul montre, dit Rothe, que Jésus par suite de son caractère religieux et moral tout spécial, base de sa communion toute particulière avec Dieu, même pendant son existence terrestre, n'était pas dans les simples conditions naturelles de l'existence humaine, mais dans celles d'une existence divine particulière : *forme de Dieu.* (Voir aussi Math. XXVI, 53, 54 ; Jean X, 17, 18.) Néanmoins il n'a pas voulu s'emparer de cet état tout particulier et semblable à Dieu d'une façon extérieure, violente (magique), mais il s'est proposé de l'acquérir par la méthode morale : il n'a pas cru devoir s'emparer de l'égalité avec Dieu. Par contre Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom. C'est pourquoi il s'est volontairement dépouillé des priviléges qui étaient virtuellement en lui : au lieu de se présenter dans sa carrière terrestre comme un maître, il s'est donné comme un serviteur, tout à fait comme un homme ordinaire : *ayant pris la forme de serviteur, fait à la ressemblance des hommes.* Il y a plus : pour s'abaisser autant que faire se pouvait, de toutes les conditions humaines il a librement pris la plus basse, celle qui implique le plus de peine, de souffrance, d'opprobre, celle de serviteur mourant, puisqu'il s'est montré obéissant jusqu'à la mort et à la mort même de la croix. La même idée se trouve exprimée d'une manière figurée, 2 Cor. VII, 9 : *Etant riche il s'est fait pauvre pour*

nous, et Gal. IV, 4, où Jésus nous est présenté comme sous la loi, c'est-à-dire dans une économie morale motivée par le péché et par conséquent nullement obligatoire pour lui. Il est dit expressément que c'est en vertu d'une volonté spéciale de Dieu que Jésus a été placé dans cette condition légale: Dieu *a envoyé son Fils, né d'une femme et soumis à la loi.*

Jésus présente ses rapports particuliers avec Dieu dans son état de perfection comme sa gloire, la gloire que le Père lui a donnée. Cette gloire à son tour consiste dans le fait que lui et le Père sont un, absolument un. (Jean XVII, 22, 23.) Il ajoute que la cause de cette gloire c'est l'amour éternel de Dieu pour lui : *laquelle tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde* (Jean XVII, 24). Il résulte aussi de là que sa parfaite union avec Dieu a sa raison d'être dans l'amour de Dieu pour lui : *Je suis en eux, et toi en moi, afin qu'ils soient consommés en un, et que le monde connaisse que c'est toi qui m'as envoyé, et que tu les aimes comme tu m'as aimé.* Ce n'est pas tout : cet amour de Dieu pour Jésus constitue son unité avec lui, si bien qu'il présente son existence à lui chez les siens comme la présence en eux de l'amour dont Dieu l'a aimé lui-même : *Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi en eux.* (XVII, 26.) Cet amour de Dieu pour lui repose à son tour sur le fait que réciproquement Jésus a toujours persisté dans l'amour de son Père, savoir en lui obéissant, en gardant ses commandements : *Comme j'ai gardé les commandements de mon Père, et je demeure en son amour* (XV, 10), *à cause de ceci le Père m'aime, c'est que je laisse ma vie.* Ce qui achève de faire ressortir la nature de cette unité du Père avec le Fils, c'est qu'il établit un parallélisme entre son union avec le Père d'une part, et son union avec les siens et l'union des fidèles entre eux d'autre part : *Vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous* (X, 20),.... *afin qu'ils soient un, comme nous sommes un; afin que tous soient un, ainsi que toi, Père, es en moi, et moi en toi; afin qu'eux aussi soient un en nous,..... afin qu'ils soient un comme nous sommes un ;.... je suis en eux, et toi en moi, afin qu'ils soient consommés en un.* (XVII, 11, 21,

22, 23.) Jésus dit expressément que notre union avec lui est amenée exactement comme son union avec Dieu : *Comme le Père m'a aimé, ainsi je vous ai aimés ; demeurez en mon amour; si vous gardez mes commandements, vous demeurez en mon amour ; comme j'ai gardé les commandements de mon Père, et je demeure en son amour.* (XV, 9, 10.)

III

Bien qu'elle n'ait porté que sur quelques points très spéciaux, cette rapide excursion sur le terrain de la christologie biblique aura suffi pour établir dans tout son jour un fait fondamental. Non content d'enseigner l'humanité de Christ, le Nouveau-Testament la prend tellement au sérieux que, bien loin de considérer le Sauveur comme passif, il nous le présente comme s'étant développé d'une manière lente, progressive, conformément aux lois de tout développement religieux et moral dans un homme normal. Nous avons donc un point de départ des plus fermes qui s'impose à nous. Tout en admettant sans réserve la divinité de Christ, il est interdit de la concevoir de façon à porter la moindre atteinte à sa parfaite humanité, telle qu'elle vient d'être esquissée dans ses traits fondamentaux.

Ainsi tombent les assertions de la théologie traditionnelle en vertu desquelles Dieu se serait uni tout d'un coup, et d'une façon immédiate, non pas à un homme réel concret, mais à une nature humaine abstraite qui serait demeurée du reste entièrement passive. Rothe a montré qu'en tout ceci l'orthodoxie part d'une anthropologie peu précise, qui se fait des notions fort obscures de ce qu'il faut entendre par personnalité, nature, personne. Elle est ainsi conduite à faire unir, d'une manière abstraite, la nature divine et la nature humaine. Voilà comment on s'est détourné de la personnalité, du moi, seul agent au moyen duquel l'union peut s'effectuer, pour chercher une voie différente qui ne pouvait aboutir. L'union s'effectue tout naturellement, par un acte de la toute-puissance divine. Elle n'est pas le produit du développement personnel et par conséquent moral d'une individualité. Tout s'accomplit au moment

de la conception qui évidemment, de la part de l'homme, ne saurait être un acte personnel. « Mais comment, demande Rothe, l'union de la divinité et de l'humanité pourrait-elle s'effectuer ainsi d'une manière impersonnelle? La supposition d'une union exclusivement physique et non morale, d'une union par conséquent matérielle, en vertu de laquelle Dieu se serait uni à autre chose qu'à l'esprit dans la créature, une simple incarnation est une notion éminemment païenne. Prétendre que le Logos divin est entré dans la forme d'une âme inconsciente, c'est ouvrir la porte à des incarnations tout à fait arbitraires de Dieu, dans le goût de celles des Indous. On ne comprend pas pourquoi alors le Logos divin n'aurait pas pu aussi bien s'incarner dans un animal (une âme inconsciente est de fait une âme d'animal), dans une plante ou dans une pierre. »

Il n'y a de réel, remarque Rothe, que l'homme personnel; l'on n'arrive au moi, à la personnalité, qu'à la suite d'un développement réel de la vie, en se déterminant soi-même sur certaines bases fournies par la nature. Il n'en saurait être autrement du Verbe; il ne peut devenir vraiment homme qu'en s'unissant à un individu humain, à une personnalité, à un moi, engagé dans le travail de ce développement et par le moyen de ce travail. Tout cela ne saurait avoir lieu que d'une manière successive, en suivant la marche du développement lui-même. En un mot on ne peut concevoir une vraie incarnation du Verbe divin que comme s'effectuant par la méthode morale. « Toute autre incarnation, pour si massive qu'elle puisse paraître, dit Rothe, n'est au fond que du docétisme pur et simple: le Verbe se revêt de la nature humaine sensible comme d'un vêtement. Mais ce ne saurait être là une incarnation du Verbe. Un pareil Sauveur n'est en réalité qu'un palladium en forme humaine tombé du ciel, une sainte machine montée par la divinité et dans laquelle tous les effets spirituels s'obtiennent au moyen d'un mécanisme spirituel. »

« L'erreur fondamentale de l'orthodoxie consiste à se représenter l'union de la divinité et de l'humanité comme s'étant effectuée en Christ d'une manière *physique* et non par un procédé moral. Il en résulte que la personne et l'œuvre du Sau-

veur ne sauraient non plus être conçues moralement. Or du moment où l'incarnation de Dieu ne communique pas une valeur morale à l'humanité, on ne saurait voir quel peut être son but et sa portée. L'homme ne peut avoir que la valeur qu'il s'est donnée à lui-même ; il est vrai autrement que par ses propres forces. Le Dieu-homme ne peut être devenu ce qu'il est que de son propre fait. Alors seulement il acquiert une valeur morale en devenant le Dieu-homme, et aux yeux de Dieu et dans ses rapports avec la race humaine. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut être une grandeur, une puissance morale, exerçant une influence morale et sur Dieu et sur les hommes. Alors seulement on peut comprendre qu'il soit le Sauveur, qu'il accomplisse une œuvre rédemptrice, c'est-à-dire une œuvre morale ayant des vertus morales pour cause et pour effet. »

« Pour ce qui est d'une personne spirituelle divine et par conséquent absolument parfaite comme le Verbe qui s'incarnerait d'une manière immédiate (et partant exclusivement extérieure) dans un homme et par lui dans l'humanité, elle ne saurait avoir aucune mission morale à accomplir. N'est-elle pas en effet, dès le début, la vertu absolue, par conséquent la force spirituelle absolue, le pouvoir illimité de faire le bien; elle n'a rien à apprendre, sachant tout dès le commencement. Ce qu'elle doit accomplir et souffrir dans la vie humaine ne saurait être qu'un pur jeu d'enfant. Aussi tout ce qu'elle fait et souffre demeure t-il sans importance, sans signification et sans portée au point de vue moral. Il n'y a que l'apparence de l'action et de la souffrance, en prenant celle-ci au sens moral. Une pareille œuvre de rédemption ne serait qu'une pure fantasmagorie tout à fait indigne de Dieu. Voilà jusqu'à quel point la doctrine ecclésiastique se fait illusion lorsqu'elle soutient que, pour que l'œuvre de Christ et ses souffrances aient une valeur vraiment rédemptrice, il est absolument indispensable que Dieu soit en Jésus, d'une manière naturelle, immédiate, et dès le premier instant parfaite. C'est précisément le contraire qui est vrai : une telle façon de comprendre les choses enlève toute valeur rédemptrice à l'œuvre de Christ.

Mais précisément notre ancienne théologie ne soupçonne pas que pour ce qui concerne Dieu les choses qui arrivent seulement par Dieu ne sauraient avoir aucune valeur rédemptrice, mais seulement celles qui résultent d'une activité morale[1]. Dès l'instant où l'on abandonne cette règle inébranlable, Dieu peut effectuer la rédemption au moyen du premier corpuscule venu; il peut l'effectuer magiquement et avec beaucoup plus de promptitude. Au fond que reste-t-il de l'œuvre de la rédemption, quand on saisit toutes les conséquences de la christologie ecclésiastique? Rien, si ce n'est qu'elle est la révélation du Dieu rédempteur. Mais ce n'est là qu'une pure fantasmagorie, puisqu'il ne s'agit plus que d'une révélation de Dieu au moyen d'une vie humaine, qui, en soi, n'est qu'une simple apparence, n'impliquant aucune action morale. »

On ne réussirait pas à renverser la christologie nouvelle qui part de l'humanité de Christ, en soutenant que le progrès et le développement dont il est question en tout ceci ne sauraient concerner que l'homme Jésus, la nature humaine et non la nature divine, le Logos. Rothe répondrait que ce nestorianisme, si largement pratiqué par ceux mêmes qui le répudient en théorie, n'est plus de mise aujourd'hui. Il ne peut y avoir eu en Jésus qu'une seule personnalité, un seul moi avec deux facteurs. Cela étant on ne comprendrait pas comment cette individualité unique aurait pu aller sans cesse en se développant quant à la nature humaine, tandis que, quant à la nature divine, elle aurait été en possession de tous les attributs supérieurs et serait déjà arrivée au terme même du développement, si même il avait pu être question pour elle de se développer. Ces distinctions reposant sur la confusion entre la nature et la personnalité sont inconnues au Nouveau Testament: lorsqu'il parle du Sauveur il a en vue l'homme tout entier, le moi unique, indivisible.

D'autres objecteront sans doute que c'est là réduire l'incarnation à la mesure d'un phénomène exclusivement moral

[1] In Beziehung auf die Erlœsung für Gott nichts eine Bedeutung haben kann, was bloss *geschieht*, was bloss durch Gott geschieht, sondern allein was *gehandelt* wird. Pag. 153.

n'ayant rien de métaphysique. L'unité du Christ avec Dieu est une simple unité de conscience et de volonté, une unité morale mais non réelle : il n'y a en tout cela rien de physique. — Sans contredit, répond Rothe. Pour nous faire cette objection il faut méconnaître la vraie essence de tout développement moral d'abord et ensuite l'essence de la vie humaine comme évolution morale. Celui qui s'en est rendu compte sait à merveille que, même entre Dieu et l'homme, il n'y a pas d'unité exclusivement morale : la conformité de l'homme avec Dieu, la sainteté, implique en quelque manière l'union réelle de l'homme avec Dieu, l'habitation réelle de Dieu dans l'homme. C'est pour avoir entièrement ignoré ce fait que les interlocuteurs de Jésus dans saint Jean ne peuvent saisir le sens de ce qu'il dit sur sa personne et qu'il est lui-même hors d'état de se faire comprendre.

Toutefois ce n'est pas sans bonne raison ou du moins sans prétexte que l'orthodoxie nous parle de l'incarnation *immédiate, spontanée,* par la voie de la *conception* et de la *naissance* d'une personne divine en Jésus. Que faire des passages où Jésus se donne comme ayant personnellement existé dans le ciel auprès du Père, déjà avant sa carrière terrestre?

Rothe observe d'abord que s'il fallait accorder à ces déclarations le sens qu'on leur donne ordinairement elles se trouveraient en flagrante contradiction avec d'autres non moins positives sur lesquelles nous avons déjà insisté. Tous ces passages, ainsi Jean VIII, 58, n'enseigneraient, d'après lui, aucune préexistence du *sujet humain Jésus,* mais simplement de la *divinité* réellement une avec lui. Ces déclarations se bornent donc à enseigner, d'une manière générale, une unité réelle de l'homme Jésus avec Dieu, mais nullement une réelle union du Fils de Marie avec une personne divine *spéciale:* ils conservent donc leur portée dans la nouvelle christologie comme dans l'ancienne.

Reste la question de la préexistence *personnelle* de Christ, dès avant la fondation de monde (Jean XVII, 5), que Rothe reconnaît être incompréhensible de son point de vue. Si ce passage pouvait avoir ce sens nous serions contraints d'ad-

mettre l'idée orthodoxe de l'incarnation d'une personne divine dans Christ. Adoptant l'explication des sociniens, contre laquelle, dit-il, la grammaire n'a rien à objecter, Rothe entend par là l'existence antérieure du Fils dans le *décret* du Père : *Et maintenant glorifie-moi, toi, Père, auprès de toi de la gloire que j'ai eue chez toi,* c'est-à-dire dans ton décret.

Rothe fait remarquer que les termes bibliques reposent sur des représentations tout autres que celles de la christologie ecclésiastique. Quand il est question du pain *descendu* du ciel (Jean VI, 58), cela ne saurait pourtant signifier qu'il ait été réellement dans le ciel? Si le langage de Jésus paraît favoriser la conception orthodoxe, quand il dit à Nicodème qu'il est descendu du ciel, ce n'est plus décidément le cas lorsqu'il se présente comme y *étant* dans le moment même où il lui parle. (Jean III, 13.)

Les premiers chrétiens n'avaient pas, ne pouvaient pas avoir la notion d'une habitation morale de Dieu en Christ. Aussi les apôtres, en particulier Paul et Jean, cherchent-ils à y suppléer et à résoudre le problème au moyen de l'idée, alors répandue dans la théologie juive, d'un esprit du Messie qui aurait préexisté dans le ciel auprès de Dieu. Rothe n'admet pas qu'il soit possible, au moyen de cette hypothèse, d'obtenir une vraie habitation de Dieu dans Jésus. « En effet que peut être cette personne céleste qui aurait préexisté? Une créature? C'est bien ainsi que Paul et Jean la présentent : *Lequel est l'image de Dieu invisible, le premier-né de toutes les créatures; le commencement de la créature de Dieu.* (Col. I, 15 ; Apoc. III, 14.) Qu'obtient-on alors par cette hypothèse? Dieu n'est après tout pas en Christ puisqu'une créature, fût-elle la plus élevée, ne saurait être Dieu. Il est cependant probable que les apôtres n'auraient pas beaucoup insisté sur cette notion d'une créature personnelle qui aurait préexisté. Ils préfèrent la représentation d'un engendrement. Ce Verbe aurait été engendré, serait procédé du Père. Toutefois un tel engendrement, une pareille procession ne saurait se comprendre que comme une émanation. Mais l'idée d'une émanation divine ne peut se concevoir. L'absolu n'a rien à engendrer, à projeter, à manifester de son essence, sous peine de cesser

par ce fait même d'être l'absolu. Il peut se communiquer lui-même à d'autres et cela à l'infini, mais il ne peut rien tirer de son essence, le séparer de lui-même pour le manifester au dehors : il est indivisible. C'est le manque de lumière sur ce point qui a permis de considérer la représentation en question comme plausible. Il n'y a pas de terme moyen entre le Dieu absolument un et la créature : il n'y a que le Dieu absolu ou la créature. Mais Dieu peut exister d'une façon absolument réelle dans les créatures. Si nous voulons que Dieu lui-même se soit donné à nous, il n'y a qu'un seul moyen : Dieu lui-même (et non une personne divine particulière, qui impliquerait le polythéisme ou l'émanatisme) doit avoir habité d'une façon absolument réelle dans une créature. Or il ne peut l'avoir fait qu'en développant moralement, en rendant spirituelle, sainte, une créature qui pour tout cela ne peut être que personnelle.

Le moment est venu de parler de l'opinion du professeur Beyschlag qui le premier dans ces dernières années a attiré avec éclat l'attention sur le problème christologique [1]. Sans admettre la doctrine orthodoxe il insiste plus que Rothe sur la préexistence, qu'il entend toutefois à sa façon.

« Ordinairement, dit-il, quoique d'une manière peu claire (car en réalité on ne peut se faire aucune idée de la chose), voici comment on se représente la préexistence de Christ. On place tout simplement la personne historique de Christ dans la vie éternelle du Père. De sorte que le type préexistant (le Fils éternel) aurait été une personnalité, exactement dans le même sens où le Christ historique le fut après la Venue : un moi distinct de celui du Père, un moi voulant, pensant pour son

[1] Beyschlag a attiré l'attention sur le problème christologique déjà en 1851 aux réunions de l'*Alliance évangélique*, à Berlin. Plus tard il a exposé ses vues dans un article des *Studien und Kritiken* (1860). Mais ce fut surtout le rapport du même auteur au *Kirchentag* d'Altenbourg, en 1864, qui mit la question à l'ordre du jour, grâce aux invectives et aux insinuations haineuses qu'il provoqua de la part de Hengstenberg et de ses amis. En réponse à cette polémique, Beyschlag a publiée en 1866 un ouvrage complet destiné à justifier son point de vue : *Die Christologie des Neuen Testaments. Ein biblisch-theologischer Versuch von Willibald Beyschlag, Doctor der Theologie und ord. Prof. an der Universität Halle.*

propre compte, écoutant le Père, apprenant de lui, se laissant envoyer par lui, se décidant lui-même à accepter cette mission et se *rappelant* ensuite sur la terre toutes ces choses qui se sont déjà passées dans les cieux. La notion même d'un tel moi implique ceci: quand il est venu sur la terre il était déjà parfait, complet et par conséquent ce n'est qu'en apparence qu'il s'est développé, qu'il a combattu, qu'il a vaincu et s'est sanctifié. — Telle n'est pas la notion de la préexistence à laquelle nous arrivons en consultant le témoignage que Jésus rend de lui-même. Dieu place dans la trame de l'histoire le type préexistant comme disposition primitive de la personne de Christ. Ce type doit sans contredit être conçu comme personnel, en tant qu'il est justement l'image du Dieu personnel et le type primitif de la créature personnelle. Mais il ne faut pas se représenter cette image, ce type, comme une seconde personnalité à côté de la personnalité absolue de Dieu le Père, car il est, ce type, un moment essentiel de la personnalité absolue elle-même. Par conséquent ce type participera essentiellement à la pensée, à la volonté, à toute la vie personnelle de Dieu le Père. Mais il ne pourra pas être question de lui attribuer une pensée, une volonté *propre* et *spéciale* qui ne s'accorderaient que par suite de son *consentement* avec la pensée et la volonté de Dieu. La préexistence de ce type sera donc réelle dans le sens le plus élevé du mot et toutefois, comparée à l'existence historique du type, cette préexistence sera idéelle. Elle sera réelle, non-seulement parce que tout ce que Dieu veut et pense a par cela même réalité en lui; mais encore parce qu'il ne saurait y avoir rien de plus réel que l'essence divine, telle que Dieu la pose en face de lui-même pour la distinguer de sa personne, en vue de la révéler au dehors. Et elle sera pourtant idéelle, cette préexistence, parce que comparée avec la personne historique de Christ elle ne lui est pas identique, mais bien son type primitif, son idée, le principe de cette personne historique, en tant que ce principe est inhérent à Dieu. » (Pag. 84.)

Le livre de Beyschlag a en partie pour but de montrer que le témoignage que Jésus se rend à lui-même et les diverses christo-

logies du Nouveau Testament n'enseignent qu'une préexistence inconsciente, comme celle qui vient d'être définie. Nous donnerons quelques-unes des principales explications propres à faire connaître l'esprit de cet ouvrage important.

Dans saint Jean, Jésus rattache l'idée de sa préexistence à la circonstance qu'il est le Fils de l'homme : *Que sera-ce donc si vous voyez le Fils de l'homme monter où il était premièrement?* (VI, 12.) Ce fait est décisif ; il prouve que la conscience qu'il possède de lui-même a eu son point de départ, non pas dans une vie antérieure à celle-ci, mais dans sa carrière terrestre, pour se contempler ensuite dans ses rapports essentiels et éternels avec le Père. Ce n'est donc pas au moyen d'une réminiscence des rapports personnels qu'il aurait eus avec le Père dans le passé que Jésus arrive à posséder le sentiment de sa préexistence, mais par suite d'une intuition qu'il a eue pendant sa vie terrestre, et en vertu de laquelle il s'est reconnu comme la réalisation dans le temps de l'image éternelle de Dieu. Les choses ne pouvaient se passer autrement. L'idée du Fils de l'homme exclut en effet toute pensée de réminiscence personnelle. Car enfin qui oserait prétendre qu'un Fils de l'homme, c'est-à-dire un être dont la notion implique un aspect humain, âme et corps, croissance et développement, ait existé avec tous ces caractères-là dans la vie sans commencement de la Trinité ? Pour si réelle qu'elle ait été, cette préexistence n'en demeure pas moins idéelle, c'est-à-dire la pure et simple existence d'un type primitif qui s'est réalisé historiquement dans la personne de Jésus.

Ce passage jette un jour précieux sur tous les autres où il est question de la préexistence. Ainsi, *avant qu'Abraham fût, je suis*, dit le Seigneur. Il s'agit évidemment de Jésus comme Messie, puisque le père des croyants s'est réjoui de voir le jour de sa venue. Rien de plus simple donc que la pensée suivante : avant qu'Abraham pût venir sur la terre, il fallait que le Messie fût déjà dans les cieux ; avant que Dieu pût choisir Abraham pour père du peuple de la promesse, il fallait que l'objet de la promesse, son contenu, Christ, existât déjà pour Dieu et en Dieu.

Jésus, dans sa prière sacerdotale, dit qu'il a été objet de l'amour du Père, déjà avant la création du monde. (XVII, 24.) Du moment où Jésus s'était reconnu comme réalisant historiquement le type primitif de l'humanité, quoi de plus naturel qu'à la veille de sa mort il ait eu le sentiment que c'étaient des pensées éternelles d'amour qui allaient se réaliser dans sa glorification devant profiter à l'humanité entière? Que l'on ne dise pas que cet amour éternel de Dieu réclamait une personne qui fût son objet, son *tu* correspondant au *je;* car les fidèles ont bien été l'objet de la préconnaissance et de l'élection du Père (Rom. VIII, 29; Eph. I, 4) sans que personne se croie obligé d'affirmer leur préexistence personnelle et consciente. Cette gloire que Jésus possédait avant la création du monde et dans laquelle il demande d'être rétabli (XVII, 15) ne peut être non plus qu'une gloire idéelle. En effet, Jésus la demande au Père (*et maintenant glorifie-moi*) et il la réclame comme *récompense* de la gloire qui a rejailli sur le Père par le fait du Fils qui a accompli l'œuvre qui lui avait été confiée : *Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donnée à faire, et maintenant glorifie-moi, toi, Père.* Si le Fils avait possédé en propre cette gloire dans la phase de préexistence, comment pourrait-il la demander à titre de récompense pour la manière dont il s'est acquitté de ses fonctions terrestres? Ce qu'on reçoit à titre de récompense on ne peut l'avoir déjà possédé par droit de naissance, et ce qu'on possède en vertu de son essence, on ne saurait le demander comme récompense d'un service rendu.

La notion de cette gloire implique également qu'elle doit avoir été idéelle. Elle consiste dans le fait que Jésus est devenu le chef glorifié de l'humanité, le soleil de la vie communiquant la vie de toutes parts et attirant vers le ciel tous les germes qui soupirent après la lumière. (*Et moi, quand je serai élevé de la terre, je tirerai tous les hommes à moi.* (XII, 32.) Comment est-il possible que Jésus eût réellement possédé cette gloire-là, fruit de la rédemption accomplie, et cela avant la création du monde, avant qu'il y eût même un monde ayant besoin d'être racheté? « Il faut vraiment, dit Beyschlag, être l'esclave de la tradition et ne savoir lire le quatrième évangile qu'à travers

des préoccupations dogmatiques pour méconnaître l'esprit qui domine dans la prière sacerdotale. Jésus se présente en prophète, envoyé comme tous les autres : *Celui que tu as envoyé ; comme tu m'as envoyé... ; et que le monde connaisse que c'est toi qui m'as envoyé* (XVII, 3, 5, 18, 25) ; les révélations du Père ne sont pas sa propriété, mais les paroles que le Père lui a *données* (vers. 8). Son unité avec le Père est la même que celle de ses disciples avec lui, le privilége de n'être pas de ce monde, qu'il réclame pour lui-même, leur est également attribué, (vers. 22, 23, 24) ; comme lui ils ont été les objets de l'amour éternel du Père, dès avant la fondation du monde (vers. 23, 24) ; bien loin de considérer les disciples comme sa propriété primitive en qualité de Logos, il les désigne comme une propriété primitive du Père qui lui en a ensuite fait *don* (vers. 6); il prie pour ses disciples comme ne pouvant plus les protéger ainsi qu'il l'a fait jusqu'à présent, ce qui l'oblige à les recommander au Père. (Vers. 12-15.) « Est-ce ainsi, demande Beyschlag, que s'exprimerait celui qui aurait conscience d'être la seconde personne de la divinité ? qui se *rappellerait* avoir été, antérieurement au temps, tout-puissant, partout présent, omniscient ? N'est-ce pas plutôt là le langage d'un vrai homme, du Fils unique de Dieu, du premier-né entre plusieurs frères (Rom. IX, 28), du Fils de l'homme en un mot ? Sans contredit cette conscience que Jésus possède de lui-même s'élève dans un saint élan jusqu'à la vie de la divinité pour contempler là son origine et sa vraie patrie, mais pour cela il ne perd pas un seul instant de vue la base humaine générale sur laquelle cette conscience repose. » Beyschlag n'a pas de peine à montrer que le Christ du quatrième évangile ne s'attribue aucun attribut divin : ni toute-science, ni toute-puissance.

Restent les passages plus importants où Jésus paraît bien se souvenir d'une vie consciente antérieure, quand il parle de ce qu'il a *vu* et *entendu* dans sa carrière antérieure : *ce que nous avons vu nous le témoignons ;... non point qu'aucun ait vu le Père, sinon celui qui est de Dieu, celui-là a vu le Père ;... celui qui m'a envoyé est véritable, et les choses que j'ai ouïes de lui, je les dis au monde ; je vous dis ce que j'ai vu chez mon Père ;*

moi qui suis un homme qui vous a dit la vérité, laquelle *j'ai ouïe de mon Père; je vous ai fait connaître tout ce que j'ai ouï de mon Père.* (III, 11 ; VI, 46 ; VIII, 26, 38, 40, XV, 15.) Prises dans le sens de l'exégèse traditionnelle ces déclarations mettraient le Christ du quatrième évangile dans une étrange contradiction et avec lui-même et avec celui des synoptiques. D'une part il aurait en effet le souvenir d'une préexistence, dans laquelle il aurait possédé naturellement la toute-puissance dans le ciel et sur la terre, et d'autre part il aurait oublié entièrement sa nature divine pour demander toutes ces choses et pour se présenter comme les ayant reçues en don.

Mais, bien loin d'impliquer la réminiscence d'une existence transcendentale, ces passages n'abordent pas même ce domaine. L'envoi de la part du Père ne peut signifier autre chose que son envoi comme Messie. Jean Baptiste se dit envoyé de la même manière (Jean I, 6), sans que personne lui ait jamais attribué la préexistence. Cette interprétation qui ne voit là qu'un envoi comme celui des prophètes en général se recommande d'autant plus que Jésus compare l'envoi qu'il fait de ses apôtres à celui que son Père a fait de lui. (XIII, 20 ; XVII, 18 ; XX, 21.) Que cet envoi de Jésus doive être entendu de sa venue dans le monde, ou de son entrée en charge au baptême, il ne saurait impliquer allusion à une préexistence consciente antérieure que si celle-ci était prouvée d'ailleurs ; sans cela l'envoi du moindre enfant sur cette terre impliquerait également sa préexistence. Ce qui prouve en outre qu'il ne faut pas trop presser les expressions, c'est que Jésus ne présente jamais sa venue comme le résultat de sa propre décision, ainsi qu'il le fait pour sa mort. (Jean X, 18.) Son envoi, quand il s'agit de son entrée dans le monde, ne peut désigner que sa naissance, cet acte du gouvernement divin en vertu duquel chaque individu vient prendre dans l'histoire la place qui lui est assignée par suite de ses capacités. Cela étant, l'intuition et l'audition dont il est également question ne sauraient non plus impliquer souvenir d'une existence antérieure et consciente ; il faut les comprendre d'après l'analogie de la vision et de la perception des prophètes. C'est donc dans sa vie *historique* que Jésus a vu et

entendu certaines choses. Encore ici il faut se garder de lire saint Jean à travers les préjugés que la dogmatique a fait naître. Sans cela comment ne pas conclure à une préexistence consciente, en entendant une déclaration comme la suivante : *Celui qui est venu d'en haut, est au-dessus de tous... et ce qu'il a vu et ouï, il le témoigne ?* Et cependant, quelques lignes plus bas, nous voyons que tout cela est déduit du fait que le Père ne donne pas au Fils l'esprit par mesure : *Celui que Dieu a envoyé annonce les paroles de Dieu ; car Dieu ne lui donne pas l'esprit par mesure.* (Jean III, 31-34.) Ces choses vues et entendues du vers. 32 n'impliquent donc pas des réminiscences d'une préexistence consciente, mais elles proviennent du fait que l'esprit prophétique lui est donné sans mesure dans sa carrière terrestre. Bien loin d'être un antécédent, tout cela est une conséquence du fait que Jésus est du ciel ; puisque c'est par ce qu'il est du ciel que le Messie a l'esprit sans mesure, c'est-à-dire qu'il participe d'une manière absolue à la vision, à la perception des prophètes. Et il faut bien que pendant la carrière terrestre il soit possible *d'entendre du Père*, car sans cela la charge de prophète serait incompréhensible. Jésus du reste affirme la chose positivement : *Quiconque donc a écouté le Père, et a été instruit de ses intentions vient à moi.* (VI, 45.) Bien qu'il ne puisse y avoir entre l'audition et la vue qu'une différence formelle, le fait de voir le Père implique davantage, et Jésus réclame ce privilége pour lui seul (VI, 46) ; non pas toutefois parce que la chose ne peut avoir lieu que dans la préexistence, mais parce qu'il est impossible à un pécheur de voir Dieu. (Math. V, 8.) En tout cas Jésus déclare avoir vu et entendu le Père pendant sa carrière terrestre : *Je juge conformément à ce que j'entends ; le Père aime le Fils, et lui montre toutes les choses qu'il fait ; et il lui montrera de plus grandes œuvres que celle-ci.* (V, 30, 20). Pendant la carrière terrestre du Fils, Dieu se révèle donc progressivement et successivement à lui, par l'audition et par la vue. Est-il possible d'exclure d'une façon plus positive l'idée que Jésus aurait eu des réminiscences d'une connaissance absolue des choses divines qu'il aurait apportée d'une vie antérieure consciente ?

Quant au fait que Jésus a *seul* vu le Père, rien n'indique qu'il doive avoir eu lieu avant le moment où il *est du Père ;* ce peut être fort bien une conséquence de son origine divine, n'ayant son effet que dans le temps. (VI, 46.) Ce qui le prouve c'est que Jésus accorde que d'autres peuvent bien participer à des révélations relatives, *entendre* du Père, mais ils n'arrivent pas à le voir ; le fait d'entendre le Père les conduit seulement à croire au Fils le médiateur, qui seul peut les conduire au Père. Du reste s'ils avaient le cœur pur, au lieu d'être des pécheurs, ils pourraient, eux aussi, voir Dieu sans médiateur. L'intuition du Père n'est accordée qu'à celui qui, au milieu des hommes pécheurs, est d'origine divine. Ce n'est donc pas dans sa préexistence que Jésus a vu Dieu, mais c'est parce qu'il est de lui qu'il l'a vu, dans sa carrière terrestre.

Il est encore un passage qui semble impliquer une vision de Dieu dans une vie antérieure : *Je vous dis ce que j'ai vu chez mon Père ; et vous aussi vous faites les choses que vous avez vues chez votre Père* (VIII, 38), car enfin Jésus n'a pas été *chez son Père* pendant sa vie terrestre. — Les préoccupations dogmatiques encore ici font oublier que c'est précisément ce dernier fait que le quatrième évangile ne cesse d'affirmer : *Celui qui m'a envoyé est avec moi... Je ne suis point seul ; mais il y a et moi et le Père... je suis en mon Père et le Père est en moi....* (VIII, 29, 16 ; XIV, 10, 11.) Pour parler de la sorte, Jésus ne doit-il pas avoir eu conscience d'un commerce personnel avec le Père pendant sa carrière terrestre ? On ne prétendra pourtant pas qu'il puisse être question d'une présence locale auprès de Dieu qui est esprit ?

Ce n'est pas assez d'avoir établi que Jésus peut avoir *entendu* et *vu* le Père pendant sa carrière terrestre, Beyschlag prétend prouver que tous ces phénomènes ne peuvent s'être passés dans une vie antérieure. Ainsi Jésus dit aux Juifs : *Jamais vous n'ouîtes sa voix, ni ne vîtes sa face.* Et *vous n'avez point sa parole demeurant en vous, puisque vous ne croyez point à celui qu'il a envoyé.* (Jean V, 37, 38.) Pour leur reprocher de n'avoir ni entendu, ni vu Dieu, il faut qu'ils aient pu le faire, que la chose ait été à la portée des hommes, de lui-même, des pro-

phètes dans une certaine mesure. — *Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, savoir le Fils de l'homme qui est au ciel.* (III, 13.) Du moment où Jésus s'attribue un commerce continu avec le Père, la présence auprès de lui durant sa carrière terrestre, pourquoi remonter à une vie antérieure pendant laquelle il aurait entendu et vu le Père? Celui qui est descendu du ciel n'en est pas moins au ciel, au moment même où il s'entretient avec Nicodème. Nous savons que d'après l'Ancien Testament (Deut. XXX, 12; Prov. XXX, 4) monter aux cieux c'est arriver à la connaissance des secrets divins. Si donc Jésus a pu présenter toute sa vie terrestre comme se passant dans le ciel, c'est-à-dire dans un voisinage constant de Dieu, dans une communion non interrompue avec lui, qu'est-ce qui l'empêche de désigner comme une ascension au ciel ce moment où pendant son développement terrestre il est arrivé à la pleine connaissance de Dieu et de ses décrets éternels?

Signalons encore les conséquences absurdes auxquelles on aboutit en prétendant que c'est dans une existence antérieure que Jésus a entendu et vu le Père. Est-il possible qu'il ait fait connaître à ses disciples tout ce qu'il a ouï de son Père, comme il l'affirme? (XV, 15.) Eh quoi! il leur aurait fait part de cette connaissance divine absolue de toutes choses qu'il aurait possédée en qualité de Verbe éternel? Le Père n'aurait-il communiqué au Fils qu'une portion de sa toute-puissance, celle qui concernait uniquement les rapports religieux de Dieu et du monde? (Ce qui ne s'accorderait guère avec la notion orthodoxe sur la divinité de Christ.) Ne serait-il peut-être pas question d'une science remontant jusqu'à la période de préexistence, mais de révélations qui auraient été faites au Fils aussi parfaites que cela était indispensable pour le salut du monde? de sorte qu'au lieu d'être la révélation même de Dieu, le Logos aurait eu à la considérer, à l'écouter, à l'apprendre exactement comme une créature? Du moment où l'orthodoxie introduit l'idée d'une préexistence consciente du Logos dans l'interprétation de saint Jean, elle aboutit elle-même à l'arianisme. S'il a été « Dieu de Dieu, lumière de lumière, de même essence que le Père, » comment le Verbe peut-il avoir eu quelque chose à entendre de

lui, quelque chose à voir, à apprendre, à se faire donner par Dieu les paroles qu'il doit prononcer sur la terre? (V, 19; VIII, 28; XVII, 8.)

Après avoir essayé d'établir que rien dans le langage du Seigneur n'implique sa préexistence consciente, Beyschlag entreprend de montrer que saint Jean ne la lui attribue pas non plus. Il prétend également que les autres christologies du Nouveau Testament, celles de Pierre, de l'Apocalypse, de l'épître aux Hébreux, enfin celle de Paul n'enseignent nullement la doctrine qui passe pour orthodoxe.

Tandis que l'exégèse suffit à Beyschlag pour établir que la préexistence consciente du Verbe n'est pas enseignée dans l'Ecriture, Weizsæcker[1] fait intervenir la critique en vue d'arriver au même but. Sous peine, dit-il, de renoncer au Christ historique et d'être ainsi privés de toute base sûre pour notre foi, il faut pouvoir distinguer le témoignage que Jésus se rend à lui-même des enseignements des écrivains sacrés sur sa personne. Cette distinction peut se faire même dans le quatrième évangile. Chacun doit reconnaître, il est vrai, que saint Jean prête à un haut degré au récit sa manière de penser et de parler, de sorte que sa couleur particulière se répand sur le texte. Et toutefois on est frappé de voir avec quel respect et quelle réserve, dans certains passages principaux, il sait distinguer entre ses propres idées les plus caractériques et les discours de Jésus conservés par la tradition. En tout cela il ne peut avoir été guidé que par le respect de l'histoire. Cet étrange mélange de liberté et de fidélité à l'histoire nous impose à nous-mêmes le devoir de rechercher avec toujours plus de soin les traces de cette distinction entre la doctrine de Jésus et celle de Jean sur la personne de son Maître. Weizsæcker fait voir que les notions de vie et de lumière ne sont pas les mêmes dans le prologue du quatrième évangile que dans les discours du Seigneur que l'auteur nous a conservés. Il en est de même de l'idée du Logos. Ainsi Jean ne dit pas que Jésus se soit jamais appelé lui-même le Verbe; il ne lui fait rien dire qui rappelle même de loin son

[1] Voir son article: *Das Selbstzeugniss des Johanneischen Christus*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*. — Année 1857.

existence antérieure auprès du Père en qualité de Logos. De même pour la préexistence consciente, saint Jean l'enseignerait bien, mais Jésus n'y ferait jamais allusion dans le témoignage qu'il se rend à lui-même. Le Sauveur n'aurait pas le moindre souvenir d'une vie personnelle consciente antérieurement à la Venue; il ne s'élèverait à cette idée de la préexistence que vers la fin de sa carrière; il faudrait voir en elle le plus beau fruit de sa conscience messianique arrivée à l'apogée de son développement.

IV

Tel est le problème christologique. Notre but étant non pas de le résoudre mais uniquement de le poser, nous pourrions considérer notre tâche comme terminée. Nous ajouterons toutefois quelques remarques destinées à signaler la haute importance de la question dans le moment actuel.

Quoi qu'il faille d'ailleurs penser des diverses solutions proposées, il est un fait qui s'impose. De toutes parts on éprouve le besoin de s'éloigner des antiques formules de Chalcédoine pour tenir compte des nécessités nouvelles. Les kénosistes qui ne semblent avoir imaginé leur ingénieuse hypothèse que pour sauvegarder l'orthodoxie traditionnelle, sont loin de faire exception à cet égard. Aux yeux de tout homme compétent, traduire ainsi la doctrine ancienne c'est la trahir. Quoi d'étonnant que les premières tentatives de résoudre un problème si difficile, faites dans un milieu religieux, philosophique et ecclésiastique si différent de celui du XIXme siècle, ne répondent plus à nos besoins? Il faudrait être complétement étranger aux progrès accomplis depuis la réformation dans les diverses branches de la théologie et méconnaître entièrement les droits et les devoirs du chrétien protestant, pour contester la légitimité d'une pareille révision. Quant à ce qui nous concerne, nous n'estimons pas nous montrer irrévérencieux à l'égard de la tradition, ni nous rendre coupable de flatterie envers nos contemporains en affirmant que les théologiens d'aujourd'hui sont beaucoup mieux placés pour arriver à la vérité

sur cet article que les pères de Chalcédoine. Les progrès incontestables accomplis dans la connaissance de l'essence du christianisme doivent entraîner un progrès correspondant dans la manière de concevoir la personne de son fondateur, puisqu'il est généralement admis que le christianisme c'est Christ.

N'oublions pas de quoi il s'agit. La divinité de Jésus-Christ n'est pas en cause. L'humanité et la divinité étant d'ailleurs admises, il faudrait les concevoir d'une manière qui répondît mieux aux données scripturaires et aux exigences de la raison éclairée par l'Evangile. Rothe, Weizsæcker et Beyschlag tiennent à cet égard le langage le plus caractéristique. Après le Kirchentag d'Altenbourg, Hengstenberg et ses amis ne manquèrent pas de présenter cette nouvelle manière de comprendre les rapports des deux facteurs en Jésus comme une négation déguisée de sa divinité. Beyschlag avait déjà repoussé cette calomnie dans le langage le plus rassurant. « En enlevant au Fils de Dieu sa divinité, avait-il dit, on renverserait les bases de notre foi et de notre église. Du moment où Christ cesserait, comme le veulent Strauss et Renan, d'être le vrai trait d'union entre le ciel et la terre, entre la divinité et l'humanité, celui en qui Dieu a pris plaisir de faire habiter sa plénitude, celui qui n'ayant point connu le péché a été fait péché pour nous, afin que nous fussions justifiés devant Dieu par son moyen, alors on pourrait, à d'autres égards, chanter autant qu'on voudrait les louanges du christianisme et lui laisser encore un couchant aussi brillant qu'on voudrait au ciel de l'humanité : son soleil serait éteint, son cœur serait brisé, le monde supérieur dont Jésus a été le témoin, l'exposant et le médiateur, ne serait plus qu'un tissu de fables. » (Pag. XXVII.)

Weizsæcker se défend à son tour d'avoir voulu rendre le problème plus compréhensible en sacrifiant la divinité de Christ et avec elle la vraie rédemption, pour ne voir dans Jésus qu'un simple homme auquel sa perfection morale aurait donné toute son importance. « En effet, dit-il, la perfection morale de la nature humaine est le résultat d'un effort infini qui ne pourrait jamais fournir la base d'une vraie paix avec Dieu. Si Jésus s'était borné, d'une part, à s'identifier toujours plus avec le mes-

sage de salut qu'il avait mission de porter, et, d'autre part, à saisir la vie divine avec une pureté toujours plus grande, il n'aurait pas été le Sauveur des hommes... Ce qu'il y a de plus certain c'est que le Christ du quatrième évangile, dès le début de son activité publique, a possédé la communauté de vie avec le Père et qu'il n'a pas eu à la conquérir ; quoique ses relations avec le Père aient été sans cesse en croissant, cette communauté de vie a été toujours absolument actuelle et complète. Si le Christ de saint Jean n'a rien de commun avec le Christ exclusivement moral du rationalisme, il ne doit pas non plus être confondu avec celui des nouveaux docteurs. Ceux-ci ne voient essentiellement en Christ que l'idéal de l'humanité historiquement réalisé, une personnalité humaine parfaitement pure, qui a surgi d'elle-même du sein de l'humanité pour réaliser l'ensemble des meilleures aspirations de celle-ci, sinon dans tous leurs effets, toutefois quant à leur force intime. Bien au contraire toute la grandeur du Christ du quatrième évangile consiste dans ce qu'il a reçu de Dieu ; elle lui a été donnée, elle ne s'est pas *développée de son humanité*. Cette grandeur ne consiste point en une perfection humaine, mais en la *présence de Dieu* dans la vie humaine de Jésus. Et cette présence de Dieu dans la nature humaine n'est pas un fait allant sans dire, naturel. Elle est la pure révélation de Dieu. Ce que Jésus est, il l'est au moyen de cette présence, à titre de Fils... » (Pag. 204.)

Rothe n'affirme pas d'une manière moins explicite la parfaite divinité de Christ. S'il ne voit, il est vrai, dans l'essence de Dieu qu'un élément exclusivement spirituel, moral, il affirme catégoriquement que la plénitude de la divinité a habité en Christ.

Mais pour justifier les nouvelles conceptions christologiques, suffirait-il donc de ne sacrifier aucun des deux facteurs ? Ne faudrait-il pas encore arriver à en rendre mieux compte que par le passé ? Les représentants des idées modernes se croient en mesure de répondre à cette exigence, seule garantie de tout progrès vraiment positif. Il n'est pas nécessaire d'insister de nouveau sur les deux grandes objections que soulève la christologie orthodoxe. On ne comprend absolument pas com-

ment un être personnel conscient, éternel, peut perdre la conscience de sa personnalité pour devenir chez un homme le principe d'un développement réel, sérieux, de façon à pouvoir réellement naître, vivre et mourir. Cette objection psychologique se complique d'une difficulté ontologique non moins grave, quand on considère ce Verbe, — et c'est bien là ce que fait l'orthodoxie, — comme partie intégrante, indispensable de la conscience que Dieu le Père possède de sa propre existence. Il faut vraiment toute la naïveté des avocats résolus de la kénose pour entreprendre de nos jours l'apologie d'une doctrine qui soulève de pareilles objections.

Le problème est au contraire bien simplifié dès qu'on n'accorde au Verbe qu'une préexistence éternelle, il est vrai, mais inconsciente. On conçoit en effet que le Logos qui a existé en Dieu de toute éternité puisse devenir, à un moment donné de l'histoire, *sans cesser de demeurer en Dieu,* le principe d'un développement normal dans un homme concret. Il suffit de se rappeler ici que l'humanité n'est pas séparée de Dieu par un abîme infranchissable, de façon à constituer un être à tous égards hétérogène. L'Ecriture se plaît à le répéter, nous sommes de la race de Dieu qui nous a créés à son image. L'idée de l'homme est une partie intégrante, un moment de l'essence même de Dieu, ou mieux, pour parler avec l'Ecriture, comme dit Beyschlag, Dieu porte en lui-même une image de lui-même d'après laquelle il a créé l'homme : sa propre image essentielle et éternelle n'est autre que le type même sur lequel il a créé l'humanité. Il résulte de là que l'idée de Dieu fait à son tour partie intégrante de l'idée de l'homme. Ce qui fait de l'homme une personnalité, un homme, c'est l'image de Dieu implantée en lui comme disposition ; c'est, d'après la *Genèse* (I, 2, 7), ce souffle divin qui est venu animer le corps formé de la terre, grâce auquel, comme saint Paul le déclare dans son discours d'Athènes, nous sommes de race divine. Pour comprendre l'incarnation il suffit donc de se dire que l'idée divine de l'homme se sera réalisée d'une manière absolue dans un homme parfait, accompli, réalisant à tous égards son idéal. Quand Dieu fait naître un homme quelconque sur cette terre, il lui imprime un

certain cachet, il lui donne une physionomie spéciale, une individualité en vertu de laquelle il doit représenter l'image primitive d'une manière *originale*, *sous un angle tout particulier*. Avec Christ, le type divin de l'homme nous est donné dans sa plénitude, reproduit sous toutes ses faces.

Qu'une personne historique accepte ce don suprême dans sa plénitude, qu'elle réalise cette disposition primitive par une obéissance absolue, et nous avons l'homme qui peut dire : *Celui qui m'a vu a vu mon Père, moi et le Père sommes un,* l'homme dans lequel a habité la plénitude de la divinité, celui dans lequel Dieu a traduit en forme humaine sa divine essence ; en un mot, celui en qui Dieu est devenu homme. Dans cette personnalité vraiment divino-humaine, la divinité et l'humanité, dit Beyschlag, se pénètrent d'une manière beaucoup plus intime que dans la doctrine orthodoxe. Il ne peut plus être question de dire alors, il fait ceci comme Dieu et cela comme homme, — manière de parler qui aboutit toujours à diviser Christ en deux facteurs impénétrables l'un à l'autre, — mais tout ce qu'il fait est à la fois divin et humain.

On arrive ainsi à se rendre compte de la personne de Christ de manière à respecter les lois de la psychologie et à concilier les divers enseignements scripturaires. Quand les temps sont accomplis, Dieu fait naître son Fils d'une femme dans les circonstances les plus favorables pour son développement normal. Tandis que chez le fidèle le Saint-Esprit est le principe de la *seconde* naissance, chez Jésus il est le principe de la *première*. Cette conception surnaturelle a une portée négative ; elle préserve Jésus des conséquences fâcheuses du péché qui a fait invasion dans l'histoire de la race humaine ; en second lieu elle introduit par un acte créateur le second Adam dans le développement historique de la race. Complétement libre à l'égard du péché, Jésus peut se développer régulièrement, sans subir en rien les conséquences d'une éducation plus ou moins défectueuse. Arrivé à l'âge mûr, il se trouve donc dans un état moral parfaitement normal. A partir de ce moment Jésus est mis en demeure de commencer, dans les circonstances les plus favorables, une vie personnelle indépendante, à tous égards ab-

solument normale, religieuse, morale. Cette possibilité est incontinent transformée par lui en réalité. Ce développement est continu, relativement parfait, c'est-à-dire qu'il est constamment ce qu'il doit être dans les circonstances données. Si ce développement est pleinement normal, c'est parce qu'il devient sans cesse plus spirituel. La vie entière de Jésus présente le spectacle d'un organisme qui va sans cesse se perfectionnant et se spiritualisant, de façon à servir toujours d'organe parfait à sa personnalité.

Justement parce qu'il va se développant ainsi sans cesse d'une manière à tous égards normale, le second Adam se dispose lui-même de telle façon que Dieu puisse habiter toujours plus en lui. A partir du premier moment de son existence comme *être personnel,* Dieu s'unit réellement avec lui [1], afin d'arriver un jour, au moyen du développement parfaitement normal, à être absolument avec lui d'une manière parfaitement réelle. *De sorte que le degré de développement de la personnalité de Jésus détermine essentiellement l'intensité de l'habitation de Dieu en lui.* Toutefois cette existence étant constamment le résultat d'un développement personnel, spirituel, saint, le second Adam est à chaque instant plein de Dieu, uni à lui, de sorte que durant toute sa vie aucun point de sa personnalité ne se trouve en dehors de la communion avec Dieu. Mais comme son être, conformément aux lois de la nature, ne peut se développer que successivement, son union avec Dieu ne doit également s'effectuer que peu à peu. Bien que successive, cette union n'en est pas moins constante. Dieu travaille à habiter toujours plus complétement dans le second Adam, et bien loin de se heurter

[1] Ainsi parle Rothe. Il ne paraît attribuer à la conception surnaturelle qu'un effet exclusivement *négatif*. Beyschlag, au contraire, attribuant un plus grand rôle à l'élément ontologique et trinitaire, fait commencer l'incarnation réelle, positive, avec la conception. Si Rothe objectait que c'est là de la magie, on pourrait répondre, du point de vue de Beyschlag, que le Logos *inconscient* pouvait se trouver virtuellement chez l'enfant Jésus dès le sein de sa mère, comme toutes les aptitudes natives, soit générales, soit individuelles, qui constituent chaque individu et qui s'épanouissent plus tard, se trouvent implicitement en lui dès la toute première phase de son existence.

jamais à la moindre résistance à aucun degré du développement, il rencontre constamment une réceptivité correspondante. La pénétration totale et complète du divin et de l'humain n'arrive ainsi à son apogée que lorsque la personnalité morale de Jésus a atteint son développement absolu, c'est-à-dire lorsqu'il est devenu esprit.

La carrière de Jésus se divise ainsi en deux grandes périodes. Comme chez tout homme, la première est consacrée au développement de son individualité; il arrive au clair sentiment de sa vocation particulière et il l'accepte sans réserve. Pendant la seconde il agit sur le monde pour remplir sa mission. Ces deux périodes sont séparées par le baptême. C'est alors que Jésus acquiert la pleine et entière conscience de sa vocation; en vertu de la complète habitation de Dieu en lui, de sa parfaite union avec le Père, il se sent appelé à être le Sauveur du monde et il accepte cette fonction. A partir de ce moment décisif la mission morale du second Adam consiste essentiellement à maintenir le sentiment de son unité avec Dieu et dans sa conscience et dans son activité. Un acte moral déterminé est ici indispensable, précisément parce que jusqu'au complet développement de la personnalité l'unité de Jésus avec Dieu n'est pas complétement effectuée. D'après Rothe cet acte moral de la part de Jésus n'est autre qu'un acte de foi (Hébr. XII, 2), il est vrai, constamment en train de se transformer en science proprement dite. (Jean XIII, 3.) D'une part cet acte de foi devient toujours plus facile, à mesure que l'habitation de Dieu en Jésus se réalise d'une manière toujours plus complète; mais d'autre part il devient plus difficile, tragique même, à mesure que la destinée du Seigneur se déroule comme, en apparence du moins, contraire à sa vocation de Sauveur.

Le second Adam arrive immédiatement après sa mort à la perfection morale absolue, c'est-à-dire qu'il devient immédiatement Saint-Esprit. C'est également alors que se réalise immédiatement, d'une manière absolue, l'union réelle de Dieu avec Lui : la réelle incarnation de Dieu en Christ est absolument et définitivement parachevée. «A partir de ce moment, dit Rothe, toute différence entre Dieu et Jésus a entièrement disparu, le

second Adam est absolument Dieu. Il est vraiment Dieu, car celui qui est en lui et en lequel il est, c'est Dieu lui-même, à savoir quant à son existence actuelle, c'est-à-dire comme esprit. De son côté il est entièrement et absolument Dieu, car son être est pénétré de Dieu d'une manière absolue, aussi bien extensive qu'intensive. Mais ce n'est pas à dire que réciproquement Dieu soit entièrement et absolument le second Adam. En effet, même pour ce qui est de son être actuel comme esprit, Dieu ne se confond pas entièrement et d'une manière absolue avec le second Adam; en d'autres termes, il ne s'est pas incarné en lui d'une manière explicite dans la totalité de ses attributs particuliers; et de plus il ne s'est pas incarné en lui d'une façon aussi complète qu'il peut le faire avec son être actuel, c'est-à-dire comme esprit dans la créature humaine[1]. »

Rothe remarque que l'incarnation de Dieu dans le second Adam est essentiellement une incarnation de la personnalité divine et de la nature divine. Le développement moral de l'individu humain implique en effet les deux : celui de la personnalité et celui de l'organisme physique. Dieu justement ne peut habiter totalement en Christ que lorsque l'organisme physique du Sauveur, le côté matériel en lui est complétement spiritualisé, c'est-à-dire quand il est devenu Esprit.

Les promoteurs de la nouvelle christologie ne croient pas seulement répondre mieux aux exigences de l'Ecriture et de la raison chrétienne ; ils estiment avoir trouvé le moyen de répondre à une des plus graves difficultés soulevées par la criti-

[1] Denn auch nur nach seinem actuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf in dem zweiten Adam, oder ist er vollständig, d. h. in der absoluten Explicirtheit seiner besondern Bestimmtheiten in ihn eingegangen, auch nicht einmal so vollständig, als er überhaupt in die irdischpersönliche oder die menschliche Creatur ihrem Begriff zufolge mit seinem actuellen Sein oder als Geist einzugehen vermag. — Dans la première partie de cette période, comme ailleurs, Rothe prend sa précaution contre l'erreur des patripassiens qui identifient d'une manière absolue le Père et le Fils; dans la seconde, il semble vouloir dire que Dieu n'est pas encore en Christ comme esprit d'une manière aussi explicite et extensive qu'il le sera un jour quand la créature humaine sera, par le moyen du Sauveur, entrée en communion avec le Père.

que moderne. On le sait, Strauss ne cesse de répéter que le Christ de l'orthodoxie ne peut avoir vécu, ne peut avoir été un personnage historique ; il doit être un produit de la réflexion chrétienne dans une époque déjà suffisamment éloignée du berceau du christianisme. Si donc le quatrième évangile justifiait les formules orthodoxes et se plaçait ainsi en désaccord avec les synoptiques, qui ne nous parlent pas d'une préexistence consciente et personnelle du Logos, la critique se trouverait justifiée, en cherchant à placer la composition du quatrième évangile aussi tard que possible dans le second siècle. Si au contraire la christologie de saint Jean peut être ramenée à celle des synoptiques, deux résultats importants sont obtenus : le caractère historique du quatrième évangile est mis hors de tout doute, les objections de la critique et de la spéculation moderne n'ont plus de raison d'être ; il n'y a plus lieu à distinguer entre le Christ de l'histoire et celui de la foi, dès qu'il est prouvé que le Christ biblique, lui, a fort bien pu exister.

Pour raisonner de la sorte il faut reconnaître que l'orthodoxie traditionnelle a prêté le flanc aux attaques modernes et que tout n'est pas à repousser dans les idées des adversaires. Beyschlag est très explicite à cet égard. A moins qu'on ne soit catholique, dit-il, on ne peut soutenir que dans le cours du développement dogmatique le droit absolu et la vérité absolue aient toujours été du côté de l'église, tandis que dans les rangs de l'hérésie il n'y aurait eu qu'erreur absolue, anti-christianisme conscient. Les hérésies les plus graves renversant le fondement se sont toujours attaquées à des points faibles de la doctrine chrétienne qui avaient besoin d'être rectifiés. Dans les attaques de Strauss et de Renan se trouvent également des éléments de vérité dont l'église doit faire son profit. Jusqu'à présent la dogmatique n'a pas su faire à l'humanité de Christ la part qui lui revient et ce manque d'équilibre a eu pour résultat d'ébranler la foi en sa divinité dans la conscience des contemporains. Dès le jour où la théologie a commencé à se former, au lieu de songer à comprendre la vie de Jésus d'une manière historique et scientifique, on a sacrifié le fait, l'histoire, à la formule, au dogme. L'antiquité chrétienne en Orient a sa-

crifié l'humanité vraie, franche, complète, à la divinité de Christ qui pour elle allait sans dire. Pour nous Occidentaux des temps modernes, dit Beyschlag, ce qui va sans dire, ce qui est hors de tout doute c'est que Jésus a été homme dans toute l'étendue du terme, et la sainte Ecriture ne confirme pas moins cette thèse que l'autre. « Si nous arrivons à montrer à notre peuple que la divinité de Christ est parfaitement compatible avec sa complète et vraie humanité, il ne refusera pas d'y croire. Car quant à prétendre que les jours de l'antechrist se sont levés sur l'Allemagne, c'est là un rêve bizarre qui n'a pu surgir que dans la tête de ceux qui s'imaginent que le monde va finir, parce qu'ils sont au bout de leur latin lorsqu'il s'agit de répondre aux besoins du temps présent. Si nous nous en tenons au contraire à une christologie dont nous sommes obligés de convenir qu'elle renferme des thèses impossibles, nous plaçons sous les pas de notre peuple la plus rude des tentations : nous le mettons en demeure de faire le plus triste des choix entre la foi et la pensée, entre la piété et la science devenues deux choses incompatibles. Il se pourrait bien que même alors une portion importante du peuple continuât à se prononcer pour la foi. Mais ceux qui s'y décideraient finiraient à la longue, en bonne logique, par sentir le besoin d'une autorité qui, dans les choses de la foi, les dispensât de penser et satisfît cette paresse d'esprit moins chichement que la *Formule de concorde* et la *Gazette de Hengstenberg :* elle ne se ferait pas longtemps attendre alors la fière barque chargée de recueillir les naufragés du protestantisme. » (Pag. 7.)

C'est ainsi que cette théologie allemande, dont on médit avec d'autant plus de liberté qu'on la connaît moins, se trouve, sur ce point capital, à la hauteur des exigences du moment. Elle avait eu soin de raffermir le terrain avant que les âmes timorées l'eussent senti branler sous leurs pieds. En suivant ses propres traditions, par une étude indépendante et respectueuse de l'Ecriture, elle avait préparé une transformation de la christologie et cela antérieurement à l'apparition de ces nombreuses Vies de Jésus dont la publication a caractérisé ces dernières années. Avant même que ces ouvrages décisifs qui devaient une

fois pour toutes nous débarrasser de la divinité de Christ eussent fait leur apparition avec une mise en scène qui à elle seule autorisait à douter de leur sérieux, le coup se trouvait paré.

Rothe, Weizsæcker, Beyschlag et les kénosistes ne sont en effet en ceci que les représentants de la théologie contemporaine tout entière. A l'exception de quelques professeurs de Rostock, tous les théologiens allemands sont unanimes à reconnaître que l'ancienne christologie traditionnelle ne saurait être maintenue. Tholück et Nitzsch déclarent que dans la question de la Trinité le mot *personne,* employé par les anciens théologiens, ne correspond nullement à ce que nous, modernes, appelons personnalité. Le théologien luthérien Philippi, qui, plus qu'aucun autre, s'efforce de restaurer l'orthodoxie, est obligé de faire la part du feu sur cet article. Il convient qu'en Dieu il ne saurait être question de trois *consciences*, ni de trois *volontés libres*. Quant à la christologie, Nitzsch paraît bien avoir admis ce que nous avons appelé une incarnation successive. Dans la vie de Jésus, dit-il, la divinisation de l'homme et l'incarnation de Dieu vont toujours en augmentant. La raison de ce fait n'est autre que l'homogénéité de Dieu et de l'humanité : c'est parce que l'homme et la divinité ne sont pas absolument hétérogènes que l'incarnation est rendue possible. L'essence de l'homme est conçue comme divino-humaine. Nitzsch admet la thèse de la spéculation moderne la plus profonde : « Dieu contient l'humanité en lui comme (facteur, élément) moment de son être et l'humanité de son côté contient Dieu ; il est de l'essence de l'homme d'être divin, et il est de l'essence divine de s'incarner. » Dorner, à son tour, dans son *Histoire de la christologie,* déclare que la grande erreur des anciens conciles consiste à avoir opposé la divinité et l'humanité comme deux puissances différentes. Ainsi que l'avait déjà soupçonné Luther, grâce à ce don de divination qui appartient au génie, Dorner estime que pour résoudre le problème d'une manière satisfaisante, il faut partir de l'idée d'une communauté d'essence entre Dieu et l'homme.

Comme nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas dans ce moment de se prononcer pour l'une plutôt que pour l'autre des

solutions nouvelles. Nous ne voulions que poser le problème. Peut-être trouvera-t-on qu'il n'y a de notre part aucune précipitation [1], si on veut bien se rappeler que les mêmes causes qui font réclamer une solution en Allemagne agissent aussi depuis longtemps chez nous. Les Allemands, dans leur générosité bien connue, vont même jusqu'à reconnaître que c'est à la frivolité parisienne que revient l'honneur d'avoir, dans ces dernières années, ranimé les controverses christologiques qui avaient été un peu perdues de vue. Aujourd'hui, amis et adversaires s'accordent sur un point : l'absolue nécessité de prendre au sérieux l'humanité de Christ dans toute l'étendue du terme. On est sûr de partir d'un axiome admis par tous en disant que la spéculation christologique qui prend nécessairement pour point de départ la base historique, a pour devoir strict de la respecter, c'est-à-dire de ne rien enseigner qui contredise ce que les évangiles nous disent de l'humanité de Jésus. Celui-là donc qui respectant toutes les données aura su concilier la divinité et l'humanité aura trouvé la christologie de l'avenir.

Signalons une heureuse circonstance qui permet de bien augurer des controverses actuelles. On est tout heureux de voir qu'en replaçant la question sur le terrain historique, empirique, amis et adversaires sont revenus, sans s'en douter, aux traditions apostoliques les plus authentiques. S'il est un fait bien manifeste, quoique trop longtemps oublié, c'est que les écrivains du Nouveau Testament s'accordent pour prendre le problème, non par en haut, mais par en bas. Ils partent tous de leurs expériences personnelles ; ils s'appuient sur les effets salutaires qu'ils ont éprouvés au contact de la riche personnalité du Sauveur. L'accord remarquable qui règne à cet égard entre les apôtres suffirait à lui seul pour montrer que l'esprit qui animait les disciples de Jésus était étranger à cette haute métaphysique dans laquelle se complaisaient les pères grecs, en

[1] Nous sommes même devancés par des pays qui jusqu'à présent ne se sont pas distingués par la moindre témérité en fait de théologie. L'année dernière, l'idée d'une incarnation successive de Dieu en Christ a fait son apparition dans le discours d'ouverture du président de l'*assemblée générale de l'église presbytérienne des Etats-Unis.*

vrais fils de Platon et d'Aristote. Saint Paul qui n'avait pas vu Jésus des yeux du corps, prend cependant un fait historique pour point de départ de sa christologie : la *résurrection* de Jésus par laquelle il *a été pleinement déclaré fils de Dieu en puissance*. (Rom. I, 4.) L'apôtre saint Jean, auquel on prête volontiers des préoccupations spéculatives, est très explicite à cet égard. Il éprouve le besoin d'insister sur ce qu'il a *vu, touché, entendu,* et cela non par l'esprit, mais au moyen des organes des sens : *ce qui était dès le commencement, ce que nous avons ouï, ce que nous avons vu de nos propres yeux, ce que nous avons contemplé, et que nos propres mains ont touché de la parole de vie... cela dis-je, que nous avons vu et ouï, nous vous l'annonçons.* (1 Jean I, 1.)

Assurément ce n'est pas là ce qui préoccupe avant tout les hommes qui, en défendant les anciennes formules, se croient les plus fidèles champions des enseignements apostoliques. Il ne serait pas impossible que ces nouvelles vues christologiques parussent anti-chrétiennes à bien des personnes; qu'on leur reprochât de faire disparaître le surnaturel et de rendre singulièrement compréhensible le mystère de la divinité de Christ. Il serait aisé de répondre qu'il restera bien toujours assez de côtés incompréhensibles dans le problème pour satisfaire tout besoin légitime. Quant à ceux qui éprouveraient des scrupules à voir un peu plus clair, même quand la psychologie, la raison, l'Ecriture se réunissent pour dissiper les ténèbres, il faudrait renoncer à les satisfaire, et ne tenir nul compte de leurs protestations. S'il est en effet un devoir pressant, dans ces jours où l'incrédulité et la superstition travaillent à renverser toute religion spirituelle, c'est de dégager la cause du vrai surnaturel chrétien, d'un certain besoin de merveilleux, de magie et de fantaisie inhérent à la nature humaine. Cette tendance ne croit trouver sa pleine et entière satisfaction que dans l'admission des thèses les plus contradictoires, les plus impossibles, ne se doutant pas qu'elles sont parfois comme l'ombre funeste que la faiblesse humaine a projetée sur des questions souvent plus simples qu'on ne peut se résigner à l'admettre. On s'imagine adorer sérieusement, tandis qu'en réalité on demeure à la porte,

les yeux fermés, prosterné devant le voile qui cache le mystère et empêche de pénétrer dans le saint des saints.

Les protestants qui estiment faire œuvre méritoire en s'élevant avec force contre la raison chrétienne la plus respectueuse et la plus soumise, ne se doutent pas qu'ils sont redevables, non à leurs livres symboliques, mais en bonne partie aux grands peintres des siècles passés de ces idées christologiques populaires qu'ils défendent avec tant d'ardeur. « Ne lisez-vous pas dans ce regard, disait un jour un homme d'esprit en nous faisant admirer un enfant Jésus, chef-d'œuvre de je ne sais plus quel artiste, ne lisez-vous pas dans ces yeux que c'est bien là celui qui a créé le monde et qui le gouverne ? » Cette remarque nous frappa beaucoup, car elle sortait de la bouche d'un docteur hégélien, très orthodoxe d'ailleurs quand il consentait à se mouvoir dans la sphère de la représentation. Serait-il trop tôt pour faire comprendre au peuple chrétien, resté enfoncé dans un docétisme plus commode qu'évangélique, que ces représentations sont fausses et par conséquent nuisibles à la vraie foi? Tout en nous élevant avec raison contre la théologie romaine, qui, après avoir absorbé l'humanité dans la divinité, a été forcément conduite à imaginer le culte de la Vierge, persisterons-nous indéfiniment à nous contenter d'un docétisme protestant qui pour être plus raffiné n'en est pas moins faux ? La question de l'antechrist est de nouveau à l'ordre du jour parmi nous. Serait-il hors de propos de rappeler que ce titre si mal porté a désigné primitivement, non pas des hérétiques contestant la préexistence personnelle et consciente de Christ, mais bien ceux qui insistaient sur sa divinité au point de méconnaître sa vraie humanité?

Saint Jean dénonce comme antechrist non pas le penseur qui mettra en doute quelque thèse sur le Logos, mais bien celui qui contestera la réelle humanité de Christ, tant le fait concret historique dont il a été témoin lui paraît capital : *Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu en chair, est de Dieu. Et tout esprit qui ne confesse point que Jésus-Christ est venu en chair, n'est point de Dieu ; or tel est l'esprit de l'antechrist.* (1 Jean IV, 2.)

DIEU ET L'HOMME

PAR

Dr HERMANN ULRICI

(Suite[1].)

II. LES DIVERSES BRANCHES DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE

Première partie: Le droit naturel.

Un résumé semblable à celui que nous avons fait pour la première partie devient ici très difficile. Evidemment, l'auteur sort de sa spécialité ; il n'est pas jurisconsulte de profession ; ses connaissances en histoire du droit ne sont pas aussi complètes que le sujet l'aurait exigé : de là une sévérité souvent excessive, par exemple à l'égard du droit romain ; de là aussi beaucoup d'hésitations, de retouches, qui font perdre de vue les lignes principales. Il est presque impossible de ne pas dénaturer ou dépasser la pensée de l'auteur en la condensant ; aussi devrons-nous apprécier plutôt que résumer. Cela sera d'autant plus nécessaire que celui qui écrit ces lignes, tout en se trouvant en sympathie avec l'auteur sur beaucoup de points, se sépare pourtant de lui en mainte occasion importante, comme on va le voir.

Le point de vue dont toute cette partie de l'ouvrage n'est que le développement jouit d'une nombreuse et brillante clientèle. Il entraîne pourtant certaines conséquences graves qu'il importe de signaler. Le droit, nous dit-on, découle du devoir : nul n'a d'autre droit que celui de remplir son devoir. Ne résulte-t-il pas nécessairement de là qu'il ne nous est pas mora-

[1] Voir la *Revue de théologie et de philosophie*, année 1873, pag. 460.

lement permis de renoncer à notre droit ; ne roulons-nous pas déjà sur la pente glissante du fanatisme ? Mais le pire danger est ailleurs, dans l'idée que nous nous faisons de la manière dont le devoir se manifeste.

Il faut en tout cas partir du sentiment, qui est, non pas la base des notions morales, mais la donnée primitive, la matière première dont cette base doit être dégagée. Pour le spiritualisme traditionnel, auquel se rattache notre auteur, la base des idées morales se trouve dans le devoir, lequel se manifeste sous la forme du sentiment. Le sentiment est-il toujours l'expression du devoir ? Sans oser affirmer qu'il en soit ainsi, bien des gens agissent et raisonnent comme s'ils l'admettaient. Ils se font alors une loi de ne pas résister à leurs sentiments. Or, le sentiment exprime souvent tout autre chose que le devoir, quelquefois même la passion, et voilà pourquoi les théories spiritualistes, l'expérience le confirme, conduisent si souvent en pratique à la divinisation de l'instinct, au sensualisme et à l'égoïsme.

D'autres personnes, reconnaissant que le sentiment n'est pas toujours l'expression du devoir, renoncent à le prendre pour guide ; ils sont alors conduits au système autoritaire, dont je n'ai pas à exposer les inconvénients.

Certains esprits, qui ne veulent ni diviniser l'instinct, ni accepter de directeur de conscience, ont cherché une autre voie. Ils font des sentiments l'expression, non plus du devoir, mais des besoins, réels ou illusoires. Les besoins deviennent alors la base de la morale ; seulement, comme ils sont divers et contradictoires, nous ne devons pas les prendre pour guides avant de les avoir contrôlés et rectifiés les uns par les autres. Une fois cette épuration faite, par un procédé que je n'ai pas à décrire ici, et dans la mesure dans laquelle elle est faite, le besoin nous donne une règle de conduite plus digne de confiance qu'un directeur étranger. L'autoritarisme est donc écarté, comme la divinisation de l'instinct et le fanatisme l'ont été déjà par la nécessité d'une critique. Sur cette base des besoins, ou, comme on dit aussi, des intérêts, une première ligne de démarcation, tracée par la société, distingue les intérêts qui sont des droits

de ceux qui n'en sont pas. Un second cercle plus étroit, concentrique au premier, et déterminé cette fois par l'individu, met à part les droits qui sont des devoirs. Les devoirs sont des droits, et les droits des intérêts, mais tous les intérêts ne sont pas des droits, ni tous les droits des devoirs. Nous avons même souvent le devoir de renoncer à notre droit. Le devoir ne disparaît pas, il est seulement transporté de la base de l'édifice au sommet ; il cesse d'être un élément simple et irréductible, et devient une combinaison qu'il faut analyser pour la comprendre.

Les considérations qui ont fait opposer au spiritualisme traditionnel ce nouveau système, assez différent, on le voit, empêchent aussi celui qui écrit ces lignes d'admettre l'idée fondamentale de l'ouvrage. Cette observation préalable, commandée par la loyauté, n'est point un reproche. Par l'exposition, tout à fait sincère en même temps que modérée, qu'il nous donne de son point de vue, l'auteur, ses adversaires en conviendront eux-mêmes, a bien mérité de la philosophie ; il contribuera pour beaucoup à faire comprendre les dangers du spiritualisme traditionnel et à faire trouver la meilleure manière de les éviter. Notons en passant qu'il distingue du sentiment en général le sentiment du devoir, par lequel seul nous devons nous laisser guider ; il y a donc toute une catégorie de sentiments auxquels il y a lieu de résister. Le danger de fanatisme est donc diminué ; il s'en faut bien pourtant qu'il soit écarté. Les sentiments qui se donnent à eux-mêmes la qualification de devoirs, ne sont pas toujours fondés à le faire. La tentation est grande de nous persuader à nous-mêmes que nos convenances sont des devoirs, et l'expérience prouve que nous y cédons souvent. En faisant au contraire du sentiment, même du sentiment du devoir, l'expression d'un simple besoin, nous nous mettons en mesure de résister au tentateur.

L'auteur établit d'abord

la notion du Droit.

Le droit se présente à nous comme un fait, comme un ordre donné par l'état. Tel qu'il est dans un certain temps et dans un

certain pays, c'est le droit positif, que nous appellerons, pour la facilité du discours, la loi.

Une fois l'existence de la loi reconnue, l'homme en cherche le pourquoi, la raison d'être. La question de savoir si la loi a ou n'a pas de raison d'être revient à demander s'il y a ou s'il n'y a pas de droit naturel. L'existence d'une raison d'être du droit positif, c'est-à-dire d'un droit naturel, une fois admise, il faut chercher sur quelle base repose ce droit naturel. Il ne peut y en avoir que deux, la base naturelle et la base morale, que l'auteur sépare absolument, trop absolument à mon sens. On n'a pas de peine à démontrer que la base naturelle est insuffisante ; il ne peut y avoir de droit que si les instincts et les penchants naturels peuvent être soumis à l'empire de la volonté.

Suivant notre auteur, le droit suppose l'élément moral, le devoir, mais il n'est pas tout le devoir. Il faut donc d'abord établir l'existence du devoir, ensuite distinguer entre le droit et la simple moralité. On admet généralement que le droit doit pouvoir être réalisé au moyen de la contrainte; dans le cas où il ne serait pas réalisé, il ne cesserait pourtant pas d'être le droit. On admet en outre que nous sommes tenus d'employer au besoin la contrainte pour réaliser notre droit : le droit est une des formes du devoir et chacun doit accomplir son devoir sans reculer, cas échéant, devant un recours à la force. Demander quand l'emploi de la contrainte est indiqué ou commandé, c'est demander quand il y a droit.

Le droit et la moralité ont un même but, le devoir; pour l'atteindre, ils emploient des moyens différents; car il est dans l'essence de la moralité d'agir, et en particulier d'accomplir son devoir, librement. Le droit en outre se meut dans une sphère tout extérieure ; il veut que les choses se fassent, mais ne s'enquiert pas du motif qui les fait faire, il laisse ce soin à la moralité. On voit que le triomphe absolu de la moralité rendrait le droit inutile, puisque le but serait atteint, le devoir accompli, sans recours à la contrainte. Dans le monde actuel, le droit se présente comme un moyen nécessaire pour mettre l'homme en mesure de remplir son devoir. L'individu n'ayant

pas des forces suffisantes pour s'acquitter de cette tâche, il faut s'associer et s'accorder sur certains buts à poursuivre. Cet accord transforme l'idée du droit en une réalité ; le droit naturel, le droit tel qu'il devrait être, devient un droit positif, un droit qui est. La règle établie par consentement dans une société oblige tous ceux qui font partie de cette société, qu'ils y soient entrés volontairement ou que, s'y trouvant placés par leurs circonstances, ils n'en sortent pas. D'autre part, tout ce que la loi ne défend pas est permis, et cette permission est le seul fondement du droit particulier des associés. L'homme naît avec des devoirs et non pas avec des droits. Le droit n'est que la conséquence du devoir ; aussi n'y a-t-il point proprement de droits naturels. Les droits ne paraissent tels que parce qu'ils sont intimement liés à des devoirs naturels.

Passant à l'exposition

des devoirs et des droits absolus,

l'auteur rejette les distinctions d'origine romaine établies, soit entre les droits réels, les droits d'obligations et les droits personnels, soit entre les droits naturels et les droits acquis. Pour lui, tous les droits sont personnels, ainsi que naturels dans le sens indiqué plus haut.

Le devoir et le droit primitifs sont le devoir etle droit que l'homme a de se conduire et de se considérer comme un sujet, c'est-à-dire comme un but et non pas comme un simple moyen, et par conséquent de conserver son existence. D'autre part, comme le prochain a le même devoir et le même droit, chacun de nous doit respecter la vie d'autrui ; car, en agissant autrement, nous nous exposerions à perdre notre propre vie dans le conflit qui naîtrait. D'ailleurs, chacun de nous a besoin des autres, et se nuirait à lui-même en les supprimant.

Le droit à l'existence implique un droit à l'inviolabilité de la personne physique, ainsi qu'à la propriété. Le droit à la propriété découle du devoir que nous avons d'entretenir notre personne, et de la nécessité d'employer les choses matérielles pour atteindre ce but. La propriété, semble-t-il, ne devrait être respectée que dans la mesure dans laquelle le propriétaire en

a besoin pour lui ou les siens. Mais une telle limite ne peut pas être établie, d'abord à cause du devoir et du droit que nous avons de faire des provisions pour l'avenir, ensuite à cause du développement illimité donné à nos besoins par les progrès de la civilisation.

Chacun ayant le devoir et le droit d'être propriétaire, et de travailler pour le devenir, la société peut contraindre à l'observation de ce devoir et enfermer dans des maisons de travail ceux qui ne s'y soumettraient pas librement. Rien ne s'oppose, du reste, à ce que la propriété soit commune ; seulement c'est une erreur de croire qu'elle doive l'être. La propriété individuelle est même plus conforme à la nature des choses ; il convient seulement qu'elle soit limitée par la communauté pour éviter certains abus, entre autres l'accaparement. Cela est vrai surtout de la propriété foncière. La société doit pouvoir contraindre les propriétaires à cultiver leurs terres, et même à les cultiver d'une certaine manière plutôt que d'une autre.

La volonté du propriétaire est une condition de la propriété, mais elle n'en est pas la cause comme on l'a cru. Celle-ci se trouve dans le devoir que nous avons d'user des choses ; aussi la société peut-elle et doit-elle supprimer la propriété dont on ne ferait pas un bon usage ; de là l'institution de la prescription ; de là aussi le droit et le devoir de transférer à autrui, d'une manière définitive ou passagère, totale ou partielle, les choses dont on n'a pas besoin soi-même. La propriété supposant la volonté du propriétaire, nous pouvons transférer notre propriété à autrui par un acte de notre volonté. Un tel acte constitue un contrat.

Le droit de contrat repose sur notre devoir de renoncer aux propriétés inutiles et d'acquérir ce dont nous avons besoin. Le droit de propriété toutefois n'est qu'une occasion du contrat ; l'objet s'en trouve ailleurs, dans un acte. Le droit de propriété implique la possibilité du contrat ; mais le contrat peut exister sans propriété, et porter, par exemple, sur des services.

Comment se fait-il qu'on ne puisse pas dissoudre le contrat arbitrairement, comme il a été conclu ? La conclusion est un acte naturel ; l'obstacle qui s'oppose à la dissolution est un fait

moral, la nécessité de respecter la volonté de l'autre contractant. Si ce dernier renonce, il n'y a plus de volonté à respecter, plus rien qui s'oppose à la dissolution. Ce respect de la volonté est réciproque: je dois respecter la volonté de l'autre contractant, mais l'autre doit en faire autant à mon égard.

Une condition impossible annule le contrat, parce que vouloir l'impossible n'est pas vouloir. Un contrat immoral est nul également, parce que le droit ne peut pas se mettre en contradiction avec la morale. Le contrat par lequel on aliène sa liberté est immoral, et par conséquent nul. Celui dont l'objet ne sortirait pas des bornes de la moralité pure, dont l'objet par exemple serait un sentiment, à l'exclusion de tout acte extérieur, n'aurait pas de valeur juridique, parce qu'on ne peut ni ne doit contraindre un acte de moralité pure, même le plus légitime. L'auteur sépare absolument des contrats les obligations, qui proviennent d'un délit, et qui ont leur place dans le droit pénal.

Nous passons sous silence la famille et les successions. Ce que nous venons de dire suffit pour faire comprendre le procédé de construction de l'auteur, qui ne satisfera probablement pas les jurisconsultes de profession. L'exposé du droit public, c'est-à-dire d'une matière qui, par sa nature même, exige des idées générales plutôt que des connaissance spéciales, présente plus d'intérêt.

Avant de l'aborder, il nous faut établir quelques notions intermédiaires, et d'abord l'idée de l'honneur, dont l'auteur fait le couronnement du droit privé. Chacun de nous est tenu de se faire respecter, lui, ses actes et ses opinions, même dans le domaine moral; il y est tenu, parce que cela est nécessaire à l'exercice des droits et à l'accomplissement des devoirs. L'auteur donne tort à ceux qui fondent le droit au respect, non pas sur le devoir comme il le fait, ni sur le besoin comme d'autres l'auraient préféré, mais sur l'idée de la dignité humaine, dont on a, dit-il, tant abusé. Avec ce dernier point de vue, il n'y aurait pas lieu de respecter un être indigne. Or, la dignité n'est point naturelle, comme le pensent ceux qui en font la base du droit au respect; elle est acquise. On doit mettre l'homme en

mesure de l'acquérir et lui accorder ce qui lui est nécessaire pour cela. Dans un certain sens et dans une certaine mesure au moins, l'être indigne lui-même a droit au respect.

L'auteur paraît moins heureux lorsqu'il essaye d'établir, contre les partisans de la dignité native, que le criminel, l'être dont les actes tendent à détruire cette dignité au lieu de la produire, n'a pas de droit au respect ; qu'autrement il faudrait renoncer à toute pénalité. Il semble que l'auteur aurait été, non-seulement plus vrai, mais même plus conséquent avec lui-même, en posant en principe que la peine devrait dépouiller le caractère d'infamie, lequel n'est attaché qu'au crime.

L'auteur passe ensuite à ce qu'il appelle

les droits conditionnels ou relatifs

qui appartiennent à l'homme, non pas en tant qu'individu, mais en tant que membre d'un groupe social. Il nous montre d'abord la famille s'agrandissant et devenant la souche. Comme la famille, la souche peut avoir son droit, son autonomie ; elle peut s'imposer certaines règles, instituer, par exemple, des fidéi-commis, des majorats. Quand ces souches, grâce à leurs traditions et à leurs statuts, se développent et deviennent prospères, elles peuvent fournir les éléments d'une aristocratie véritable, fondée sur des capacités, et non pas sur des prétentions.

Il va sans dire que les droits de ces corporations naturelles ne doivent pas détruire les droits individuels des membres; en particulier, les dispositions fidéi-commissaires, par exemple, ne doivent pas priver les héritiers naturels de leur légitime. Si l'étage supérieur se construit aux dépens de l'étage inférieur sur lequel il repose, l'édifice ne tardera pas à crouler.

Si la corporation est détruite, ses droits et ses statuts tombent avec elle ; si elle ne naît pas, ils ne naissent pas non plus : de là la qualification de *conditionnels* donnée à ces droits. Si au contraire la corporation se développe et devient un peuple, les droits deviennent des droits nationaux.

Pour faire un peuple, il faut communauté d'origine et communauté de droits ; la première est la cause de la seconde. Le peuple alors devient un sujet ; il devient son propre but ou

tout au moins l'un de ses buts. Il doit se faire respecter lui-même et respecter les autres. Du moment où les autres peuples ont le devoir de le respecter, il a le droit d'en être respecté ; et il est tenu de se faire respecter, parce que sans cela les individus qui le composent ne pourront pas remplir leurs devoirs particuliers ; la moralité leur deviendra impossible. Et comme une existence sans moralité est pire que la mort, les individus doivent au besoin exposer leur vie pour sauver les conditions de leur moralité, c'est-à-dire l'existence de leur peuple.

Si, d'une part, les droits de l'individu vis-à-vis de la nation sont les devoirs de la nation vis-à-vis de l'individu, et *vice versa,* on peut dire aussi que vis-à-vis de l'extérieur les droits et les devoirs des individus sont les droits et les devoirs de la nation.

Cette communauté fonde la conscience commune du droit, qui se développe graduellement en l'homme, qui trouve sa première manifestation dans les dispositions prises par les chefs, et qui ensuite se continue, se popularise et se modifie sous les formes de l'usage et de la coutume.

Ce développement, que l'histoire du droit est chargée de reproduire, doit aboutir à ce que l'auteur appelle : *Das Staatsrecht und der Rechtsstaat,* ce que nous rendrons par

le droit politique et l'état fondé sur le droit,

bien que cette traduction ne nous satisfasse pas complétement.

Le passage de l'état historique à l'état fondé sur le droit, s'opère lorsqu'on remplace la coutume qui conseille par la loi qui ordonne ; lorsqu'au lieu de s'en remettre à l'appréciation des individus qui sont investis de l'autorité, on leur prescrit, dans une certaine mesure au moins, des règles qu'ils doivent appliquer. Le véritable état, qui doit se définir l'empire du droit sous la forme de la loi, n'existe qu'à dater de ce moment ; il ne faut pas lui donner pour but le bonheur, la moralité, la religion, comme on le fait souvent ; car il ignore en quoi consistent vraiment ces choses. Le droit, qui doit prendre la forme de la loi, naît dans le peuple ; aussi ne peut-il pas y avoir d'opposition entre l'état et le peuple ; l'état est la forme du peuple, le gou-

vernement en est l'instrument ; le peuple est la matière constituante de l'état.

Le premier devoir et le premier droit de l'état c'est d'exister : de là le droit et le devoir de s'assurer la force, de là aussi la grande importance donnée par les peuples primitifs à ceux qui la possèdent.

L'auteur nie qu'il y ait, comme on le dit souvent, entre la puissance de l'état et la liberté de l'individu, une opposition naturelle à concilier artificiellement. Le devoir et le droit d'être une puissance découlent du devoir et du droit d'exister, et cessent du moment où ils les contrarieraient. Or, ils les contrarieraient en entamant la liberté individuelle. L'état peut seulement disposer de tous les moyens des citoyens, de leurs biens et même de leurs vies, pour sauver leur indépendance et peut-être leur existence. On trouvera cette argumentation subtile ; mais elle est la conséquence nécessaire du point de départ adopté par l'auteur, du fait qu'il fonde tout son système sur le devoir inviolable, et non pas sur des besoins destinés à être sacrifiés les uns aux autres.

La faculté de disposer des biens et des personnes des citoyens doit, pour devenir un véritable droit, être formulée dans la loi. Aussi le droit de légiférer, nécessaire pour procurer à l'état les ressources les plus indispensables, est-il le droit fondamental de l'état, sans lequel celui-ci n'existerait pas. Il s'exerce conformément à la souveraineté de l'état, lequel se dirige sur ses besoins et ses circonstances tels qu'il les entend, et ne doit souffrir en ces matières aucune ingérence extérieure. Cette souveraineté résulte d'un devoir et non pas d'un simple pouvoir ; elle est inaliénable, indivisible, illimitable ; la force est le moyen de la faire valoir, mais elle n'en est pas la raison d'être. La souveraineté n'appartient ni au peuple, ni au gouvernement, mais à l'état, qui est la réunion de ces deux éléments. L'exercice de la souveraineté appartient à ceux que désigne à cet effet la constitution, laquelle peut être le produit, soit d'un développement graduel, soit d'un cataclysme historique. La constitution n'est un contrat ni au fond ni dans la forme ; elle ne peut être résiliée à volonté par les parties, attendu que nous sommes loin de

pouvoir toujours choisir l'état auquel nous voulons appartenir. Elle a cependant la nature d'un contrat, en ce sens qu'elle établit la position réciproque des gouvernants et des gouvernés. C'est à la constitution qu'il appartient de décider par qui elle veut être interprétée, comme aussi par qui seront vidés les différends auxquels donneront lieu les actes du gouvernement. Anticipant sur ce qui viendra plus tard, l'auteur se prononce fortement en faveur de la séparation des fonctions; il veut que chaque citoyen puisse en appeler devant les tribunaux des abus du pouvoir exécutif ou administratif, sauf peut-être à refuser à ces appels l'effet suspensif. Il est dans l'essence de la constitution de pouvoir être modifiée, mais il est indispensable que le droit de la modifier ne soit pas réservé au gouvernement, que le peuple participe au pouvoir constitutif et au pouvoir législatif. S'il en était autrement, constitution et législation ne seraient plus l'expression de la conscience morale de la nation. C'est à la constitution elle-même à déterminer la forme et la mesure de cette participation populaire. Toute constitution doit poser le principe de l'égalité de tous devant la loi, qu'il ne faut pas confondre, comme on le fait souvent, avec l'égalité de fait. Une des conséquences que l'auteur tire de cette distinction, c'est que le suffrage universel, dont il est partisan déclaré, peut et doit être inégal, proportionné aux prestations. Reste à savoir quelle sera la base de la répartition. M. Ulrici manifeste ici une prédilection marquée pour la classe bourgeoise; il donne à l'impôt de l'argent et à ce qu'il appelle les forces pacifiques le pas sur l'impôt du sang et les forces guerrières. Il regrette en même temps qu'on n'ait pas encore trouvé un moyen de donner à la culture intellectuelle dénuée de fortune la place importante à laquelle elle a droit. Enfin, pour que le vote soit vraiment indépendant, il faut qu'il soit secret. Le rôle de la représentation populaire dans la législation doit consister dans le veto, sans toutefois que l'initiative lui doive être absolument refusée.

Le législateur, a-t-on dit, ne crée pas le droit ; il ne fait que formuler celui qui existe dans la conscience populaire. Aussi doit-il, sous peine de faillir à son mandat, reconnaître ces droits fondés dans la nature des choses, et dont nous avons parlé plus

haut ; l'inviolabilité personnelle, la propriété, le respect des contrats, les droits de famille. La garantie doit même aller jusqu'à indemniser aux frais de l'état celui dont les droits sont lésés, lorsqu'on ne peut pas s'assurer du coupable.

Le législateur doit maintenir et au besoin modifier le droit. Ces deux missions ne s'excluent-elles pas? qui dit modifier ne dit-il pas changer en partie et souvent abroger? La position se simplifie si l'on se rappelle que le législateur formule la loi mais qu'il ne fait pas le droit. Quand les organes de l'opinion publique révèlent d'une manière positive un changement survenu dans le droit, le législateur peut et doit modifier la loi en conséquence. Il pourra se faire que certaines personnes soient lésées par ces modifications ; il conviendra de donner des indemnités afin que le développement du droit ne s'opère pas au détriment d'une seule classe de citoyens.

Après la législation vient l'exécution de la loi, qui appartient aussi exclusivement à l'état. Elle doit s'opérer par des fonctionnaires désignés à cet effet, et suivant des formes établies par la loi elle-même. L'auteur fait rentrer dans l'exécution de la loi la juridiction. Le juge, appelé à vider les contestations auxquelles donne lieu l'exécution de la loi, est à certains égards le magistrat suprême, puisque tous les autres fonctionnaires peuvent être appelés à justifier leur gestion devant lui. A d'autres égards, cependant, il est l'inférieur du gouvernement proprement dit, par lequel il est nommé. Il doit être choisi parmi les hommes qualifiés, non-seulement au point de vue des connaissances et de l'intelligence, mais encore plus peut-être au point de vue moral. Ces précautions ne l'empêcheront pas d'être faillible comme tout homme ; c'est pour cela qu'il faut qu'on puisse en appeler de ses décisions. L'appel compromet il est vrai quelquefois la confiance dans les tribunaux, par les contradictions qu'il fait naître entre les différentes instances ; mais on a passé sur cet inconvénient parce que l'institution présente des avantages majeurs. Elle empêche entre autres qu'on n'ait une confiance trop aveugle dans les tribunaux, qu'on ne peut pas rendre infaillibles, et par là elle engage à chercher à s'en passer.

L'administration de la justice doit être égale pour tous, non

pas gratuite, mais aussi peu coûteuse que possible; elle doit être publique, pour qu'on puisse non-seulement la contrôler, mais encore aller puiser à la source même la connaissance du droit positif. La publicité toutefois est quelquefois discutable pour le droit civil ; il est souvent question d'intérêts privés qu'il serait indiscret de mettre sous les yeux de tous.

A propos des divergences qui peuvent survenir entre le droit strict et l'équité, l'auteur, fidèle à son système de séparation absolue du droit et de la morale, déclare que c'est une faiblesse, une atteinte portée au droit, quand la juridiction tient compte de considérations d'équité.

La justice civile s'occupe des cas où le droit est simplement ignoré ; la justice criminelle de ceux où il y a violation voulue de la loi. L'état devrait punir la chicane et la mauvaise foi comme des délits. Les véritables procès civils supposent la bonne foi; d'où résulte l'obligation pour chacun de connaître le droit et le principe : *ignorantia juris nocet.* Il est à regretter que l'auteur n'ait pas montré tout ce qu'il y aurait à faire pour que l'application de cette règle puisse toujours s'opérer sans injustice. En revanche, M. Ulrici s'étend longuement sur la distinction du tort juridique, dont nous sommes responsables devant les tribunaux, et du tort moral, pour lequel cela n'a pas lieu. Ces deux notions ont le même point de départ, mais se développent dans deux directions opposées. Le tort moral suppose un fait intime, la conscience de la faute ; le tort juridique résulte d'un acte purement extérieur: il s'agit de savoir si l'acte a été commis ou non, n'importe par quel motif il l'aurait été. Il faut encore, pour qu'il y ait tort juridique, qu'il y ait infraction à une obligation imposée par la loi ; aussi la notion de *culpa* appartient-elle au droit positif, et non pas, comme on le croit généralement, au droit naturel. Il faut en dire autant du droit de punir, qui n'est pas un droit primitif, qui suppose l'état, et présente par conséquent un caractère artificiel. L'état a le devoir de prendre les mesures nécessaires au développement moral de ses ressortissants; il a le droit de punir, parce que la peine est une de ces mesures. Il s'en faut bien cependant

que la peine soit le seul, ou même le meilleur moyen de prévenir les crimes. Nous avons vu avec plaisir M. Ulrici insister sur l'importance de l'éducation en cette matière, et regretter que ce point de vue soit si peu compris, qu'on en tienne si peu de compte dans la pratique.

La peine n'est qu'un moyen d'assurer l'ordre ; et, ici comme ailleurs, le moyen doit être subordonné au but. La question de savoir si la peine de mort, par exemple, est légitime, revient à demander si elle est nécessaire. Aussi l'auteur donne-t-il une solution affirmative pour les cas de troubles, guerres, etc., négative pour les temps de tranquillité.

Passons maintenant à l'organisation du pouvoir exécutif. On a défini l'état une société juridique fondée sur la loi. La loi est l'expression de la conscience juridique de la nation. L'état a besoin d'une autorité chargée de veiller à l'exécution de la loi. Cette autorité devra être constituée conformément à la conscience juridique de la nation.

Partant de ces prémisses, l'auteur désapprouve la grande importance donnée dans la classification des états aux formes monarchiques, aristocratiques et démocratiques. Il propose un autre système de distinction, qui n'est peut-être pas irréprochable, mais qui prouve une rare intelligence de la nature des constitutions.

Une première catégorie d'états, des premiers dans l'ordre chronologique, est constituée à l'image de la propriété. C'est le régime autocratique ou de droit divin. Le souverain est le propriétaire de l'état ; son droit se transmet soit par héritage soit par usurpation, à l'instar de ce qui se passe lors de l'occupation d'une chose délaissée. Le peuple se compose de sujets, dont le seul droit consiste à être gouvernés, bien que sans leur participation, conformément aux traditions nationales et à la conscience populaire. Il est à regretter que l'auteur ne nous donne pas la raison de ce rudiment de droit ; s'il l'avait cherchée, il aurait probablement été conduit à rectifier son système sur certains points. Toujours est-il qu'il ne faut pas confondre le régime autocratique avec le despotisme. Celui-ci est la dé-

générescence de toutes les formes politiques, sans être l'essence d'aucune. Il se trouve dans les démocraties comme dans les monarchies.

Après l'état propriété, on passe par des gradations plus ou moins sensibles à l'état contrat. Ce dernier est plutôt le complément que la négation du précédent. L'idée de propriété s'y retrouve ; mais elle n'est plus seule, elle se combine avec autre chose. L'état propriété est naturellement monarchique, parce qu'il est la chose d'un seul. L'état contrat est la chose de tous. L'auteur ne le dit pas, mais c'est évidemment là sa pensée. Aussi la constitution politique de l'état contrat est-elle naturellement républicaine. Ce mot de république a dans la pensée de l'auteur une signification un peu différente de celle qu'on lui donne chez les peuples de race latine. Le gouvernement ne se doit plus le pouvoir à lui-même, mais le tient de la nation. Simple mandataire, et non plus propriétaire, il est responsable devant la nation. C'est dans cette idée de mandat, de responsabilité, dans cette idée de souveraineté populaire, que l'auteur voit l'essence de la république A cette occasion, M. Ulrici se prononce ouvertement en faveur de la démocratie pure, par opposition à la démocratie représentative. Il est un adversaire décidé d'une théorie fameuse, semée par les doctrinaires, et dont les démagogues ont recueilli les fruits, suivant laquelle le peuple serait souverain le jour de l'élection, et se dessaisirait ensuite de sa souveraineté au profit des élus. Une nation qui agirait de la sorte ne serait républicaine que de nom.

La république suppose l'esprit public, une certaine communauté d'intérêts et de manière de voir. Quand cette condition disparaît, comme en Grèce du temps des sophistes, il faut que l'état se dissolve ou se transforme. Alors apparaît une nouvelle forme constitutionnelle, qui est encore le développement plutôt que la négation de la précédente, et dont le type se trouve, suivant M. Ulrici, dans les droits personnels. La propriété, le contrat, sont des éléments de la personnalité ; mais celle-ci est susceptible d'un épanouissement plus considérable encore. Ici la pensée de l'auteur se complique. Il reconnaît lui-même qu'il faut un long développement et des éléments divers pour con-

tituer cette nouvelle espèce d'association politique. La forme nécessaire en a été, au moins chez les Germains, la monarchie constitutionnelle, avec l'infaillibilité du souverain et la responsabilité des ministres. Ici le monarque n'est que le premier fonctionnaire de l'état, soumis à la loi comme les autres. Le pouvoir législatif est donc le premier dans l'état ; l'exécutive et l'ordre judiciaire lui sont subordonnés. L'auteur se trouve conduit par le même principe à dénier toute légitimité à la révolution, à celle d'en haut comme à celle d'en bas.

On nous fait ensuite passer en revue les diverses branches de l'administration. On nous montre comment le pouvoir exécutif est à certains égards le supérieur et à d'autres égards l'inférieur du pouvoir judiciaire : le supérieur, en ce qu'il l'organise, l'inférieur en ce qu'il en est justiciable. Il nous explique comment l'état doit s'allier à la religion, tout en se rendant indépendant des églises; comment c'est à lui, et non point aux églises, qu'incombe le soin de l'instruction populaire. L'art et la science, toutefois, sont essentiellement cosmopolites: ils n'intéressent l'état qu'en temps qu'ils ont une influence morale bonne ou mauvaise. C'est à ce point de vue et dans ces limites seulement qu'ils doivent être réglementés, favorisés ou entravés par le pouvoir civil.

Ce qui fait l'intérêt de l'ouvrage, c'est que son point de vue est celui des peuples germaniques, qui tiennent aux choses plutôt qu'aux mots, qui conservent la monarchie tout en marchant pas à pas vers la souveraineté nationale, qui tiennent moins au principe de l'éligibilité qu'à la décentralisation administrative, à laquelle la centralisation politique est loin d'être défavorable. Les peuples dont l'éducation s'est faite sous l'influence d'une hiérarchie autoritaire procèdent autrement. N'ayant encore appris ni à défendre leur propre indépendance ni à respecter celle d'autrui, au lieu de répartir le pouvoir, ils se l'arrachent pour en abuser. C'est ce qui les ramène toujours à un césarisme plus ou moinss table.

HENRI BROCHER.

LA MORT DE JÉSUS-CHRIST

ET

LA PRÉDESTINATION

D'APRÈS PAUL [1]

L'auteur du travail important dont les pages qui suivent sont tirées, s'est appliqué à faire entrer la science de la théologie biblique dans une phase nouvelle. En effet, d'une part, l'école orthodoxe rapproche les idées bibliques des conceptions modernes, au point d'altérer les premières et de les dépouiller des qualités natives dont l'histoire les a douées. D'autre part, donnant dans l'extrême opposé, l'école critique isole les idées bibliques de leurs origines, sans se demander comment les auteurs y sont parvenus et si le motif religieux qui les animait ne serait pas peut-être une idée inhérente à l'esprit religieux, et par conséquent d'une valeur permanente. On arrive bien ainsi à l'intelligence exacte de passages isolés, mais non à celle de l'ensemble, et l'on n'atteint pas le but de la théologie biblique, qui consiste à déployer et à féconder les trésors religieux de la Bible dans l'intérêt de la vie religieuse de nos jours.

Frappé de l'évidence de ces deux écueils, M. Pfleiderer demande à constater les principes religieux qui ont enfanté les doctrines. Pour lui, la conversion de Paul est la clef de son évangile, et c'est cet évangile, combiné avec les prémisses de sa théologie judaïque, qui constitue les éléments de sa doctrine. D'ailleurs cette doctrine paulinienne ne tarda pas à se modifier

[1] *Der Paulinismus.* Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie, von Otto Pfleiderer, Dr und Prof. der Theol. zu Jena. Leipzig, Fues' Verlag, 1873. — 1 vol. in-8 de 518 pages.

et à préparer l'ancienne église catholique. C'est ce double objet que l'auteur offre ici aux amis de la théologie biblique.

Un ouvrage tel que celui-ci étant essentiellement exégétique, et d'une exégèse minutieuse, il est évident qu'il n'est pas susceptible d'être abrégé. On ne peut en donner une idée que par un chapitre rendu tout entier. Nous choisissons deux des plus frappants. Ils montreront aux autoritaires s'ils sont fondés à en appeler à Paul pour établir l'idée traditionnelle de la rédemption et aux libéraux s'ils sont en droit de la repousser en son nom. Peut-être les uns et les autres devront-ils en venir à la grave conclusion que chacun, de même que Paul, a le droit et le devoir de se faire sa théorie sur les dogmes que cet apôtre a professés. Nous laissons maintenant la parole à notre auteur.

I. LA MORT DE JÉSUS-CHRIST

Le principal passage qui entre ici en considération est celui de Rom. III, 24-26.

Après avoir établi que la justice de Dieu ne se réalise pas par la voie humaine, par l'observation de la loi, l'apôtre démontre comment Dieu lui-même, par la mort de Jésus-Christ, crée la justice qui, émanant de la grâce divine, est un don fait à l'homme. C'est cette dispensation divine, présentée au monde dans la mort de Jésus-Christ, que Paul explique dans le passage ci-dessus. Dieu, dit-il, a ostensiblement établi (προέθετο) Jésus-Christ comme un sacrifice expiatoire par la foi (c'est-à-dire déployant subjectivement sa vertu par la foi), moyennant son sang (par l'effusion de son sang, en conséquence par une mort violente, comme sacrifice sanglant), dans le but de manifester sa justice, ce qui était nécessaire à cause de la non-punition des péchés précédents, suspension possible par la longanimité de Dieu, dans le but, dis-je, de montrer la justice dans le temps présent, et notamment : afin qu'il soit (paraisse comme) juste lui-même et tout à la fois justifiant celui qui est de la foi en Jésus (le croyant).

Développons les idées renfermées dans ces paroles.

Le péché, dans la période antéchrétienne, loin d'être prévenu par la loi, a grandi par elle ; les manifestations isolées de la colère divine sur le péché n'avaient pas été capables de le réprimer ; au contraire, elles l'avaient augmenté. Elles ne pouvaient donc pas passer pour un châtiment de la coulpe humaine proportionné à la justice distributive de Dieu. Il en résulte que le rapport de Dieu avec le péché était, au fond, malgré tous les châtiments isolés, le rapport de la longue attente qui laisse passer le péché. Mais il est évident qu'ainsi la justice divine, qui veut le châtiment, ne jouissait pas de ses droits, restait sans manifestation équivalente et pouvait paraître nulle. Il fallait donc une preuve de fait de son existence permanente. Cette preuve ne pouvait se donner que par l'application du châtiment, c'est-à-dire par une mort sanglante, puisque la mort est le salaire du péché. Toutefois, si la mort avait été appliquée aux coupables, Dieu aurait manifesté sa justice, non sa grâce, et se serait montré juste mais non justifiant. Pour atteindre ce *double* but, pour montrer sa justice distributive de telle sorte que la grâce subsistât en même temps, Dieu appliqua la mort non à *tous* ceux qui l'avaient méritée, mais à un seul qui ne l'avait pas méritée. Il le proposa ainsi comme expiant par son sang répandu le châtiment des autres, comme un sacrifice expiatoire, dans son propre intérêt d'abord (προέθετο, au moyen), pour faire connaître sa justice dont la reconnaissance avait été entamée précédemment par la non-punition du péché, mais en même temps dans l'intérêt des hommes qui se virent par là rachetés (ἀπολύτρωσις) de leur coulpe, de l'épée de Damoclès toujours suspendue sur leurs têtes.

L'interprétation que nous venons de donner, grammaticalement correcte, logiquement irréprochable, s'accorde avec les idées juives relativement à Dieu et au sacrifice rituel. La justice de Dieu dont il est ici question est sa justice distributive, comme le prouve évidemment le contexte, puisque la manifestation de la justice se trouvait être nécessaire à cause de la πάρεσις des péchés commis autrefois, c'est-à-dire à cause de la non-punition des péchés, laquelle pouvait faire douter de la justice. Cette idée d'ailleurs correspond seule naturellement à la conception judaïque, relative à la rétribution et par conséquent au

châtiment de la faute. Que ce châtiment s'appliquât au coupable ou, par substitution, à un autre, la conception juive de la justice ne s'en inquiétait point: elle ne demandait en général que le châtiment; elle l'admettait même pour le péché des pères dans la troisième et la quatrième génération. N'oublions pas que le rituel du sacrifice avait spécialement familiarisé le Juif avec l'idée d'une abolition de la coulpe par son expiation vicaire. C'est dans cette sphère d'idées que nous transporte le terme de ἱλαστήριον. En soi, il ne signifie que *moyen d'expiation,* mais en rapport avec ἐν τῷ αἵματι et προέθετο, ce moyen ne peut être qu'un *sacrifice expiatoire.* Or la conscience antique, notamment celle des Hébreux, rattachait à cette dernière idée celle du dévouement vicaire d'un vivant à la mort, afin de racheter par là une autre vie due à Dieu. La colère de Dieu, excitée par le péché, demande une expiation par la mort. C'est avant tout la vie du coupable qui doit satisfaire à cette loi; mais cette vie condamnée peut être sauvée, rachetée, lorsqu'une autre est livrée à sa place à la mort qu'ordonne la colère divine. Il y a ici *substitution de châtiment* en tant que la peine de la vie vouée à la mort est rachetée par la mort vicaire d'une autre vie, *sans que celle-ci subisse aussi la mort de son côté comme un châtiment.* Par l'acquittement vicaire de la peine, la souffrance cesse d'avoir le caractère d'une punition.

En conséquence, ce serait aller au delà des idées bibliques[1] que de représenter le Christ comme objet personnel de la punition infligée par la colère divine. Il n'éprouve, lui, que la *souffrance* que les coupables, eux, avaient méritée comme *châtiment;* innocent, qui ne souffre que par substitution, il n'endure pas la souffrance comme punition, mais comme des-

[1] Le כֹּפֶר, Lév. XVII, 11, marque que l'âme vouée par suite du péché à la punition divine est *couverte* par l'offrande vicaire d'une âme animale, c'est-à-dire qu'elle est préservée de la colère divine qui l'atteindrait sans cela, puisque les prétentions de cette colère à la vie coupable qui lui est due s'apaisent par la compensation d'une vie animale. Le כפר marque donc le rachat de ce qui était dû par un équivalent. Ainsi l'Egypte, l'Ethiopie et Séba sont représentés comme un כפר pour Israël, c'est-à-dire que la colère divine qui devait frapper Israël se détourne de lui en frappant ces peuples païens. (Esa. XLIII, 3.)

tinée ; ainsi il ne saurait être question, selon les idées bibliques, d'une *substitution de châtiment* en Jésus-Christ, puisque la souffrance vicaire est la négation de la peine, l'expiation au lieu du châtiment.

Paul a transporté ces idées à la mort de Jésus-Christ, comme d'autres passages le prouvent. *Vous avez été achetés à grand prix,* dit-il. (1 Cor. VI, 20 et VII, 23.) Le prix dont il est question est celui que Dieu s'est imposé en livrant son Fils pour notre salut et que Christ a payé en livrant sa vie à notre place, pour délivrer ceux qui sans cela eussent été perdus et pour faire d'eux la propriété de Dieu. Si Christ a été sacrifié pour nous comme notre *Pâque* (1 Cor. V, 7), son sacrifice a été un sacrifice expiatoire, car l'expiation vicaire est sans contredit l'idée fondamentale de ce vieux rite, ce *ver sacrum* sémitique, dans lequel la primogéniture humaine, qui appartient à Dieu, est rachetée par l'Agneau immolé à sa place, en sorte qu'elle est épargnée. Aussi פָּסַח signifie-t-il *épargner*.

La même pensée se retrouve dans Rom. V, 8-10, malgré la contradiction apparente résultant de ce que la mort de Christ qui III, 24 sq. est une manifestation de la justice de Dieu, est ici une manifestation de son amour. Au fait, elle est l'une et l'autre. Que la mort soit la peine du péché, c'est une démonstration de justice ; en revanche, le fait que ce ne sont pas les coupables qui la subissent, mais Christ à leur place, est la démonstration de l'amour de Dieu qui a trouvé par un effet de sa grâce, ἐν αὐτοῦ χάριτι, III, 24, le moyen de concilier sa justice et son amour. L'expression habituelle de ὑπὲρ ἡμῶν, en soi, signifie seulement : *en notre faveur,* mais l'idée dominante ici est toujours celle de la substitution. (Cf. 2 Cor. V, 21.)

C'est à cela aussi que se rapporte l'*efficace* de la mort de Christ, telle qu'elle est décrite aux vers. 9, 10. Cette vertu est double : elle consiste, d'une part, dans le *fait,* déjà accompli, qu'ennemis de Dieu nous sommes réconciliés avec lui par la mort de son Fils ; et de l'autre, dans l'*espérance* qui en découle, qu'un jour, au jugement suprême, σωθησόμεθα δι'αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Comme cette espérance résulte de cette assurance parfaite, il faut que cet avenir soit l'accomplisse-

ment ou la confirmation définitive de la même vertu salutaire désignée dans le passé par les termes : ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ ; il faut par conséquent que καταλλαγῆναι τῷ θεῷ exprime notre condition vis-à-vis de Dieu ou notre destinée telle qu'il l'a faite, comme le σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Or, cela admis, καταλλαγῆναι τῷ θεῷ ne peut pas marquer un changement dans notre libre relation avec Dieu, dans nos dispositions et notre direction vers Dieu; car un tel changement dépendrait de nous et non, comme le σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς, de Dieu, et on ne pourrait pas tirer la conclusion de l'un à l'autre, et bien moins encore la conclusion *a majori ad minus,* comme au vers. 10. De ce que *nous* aurions changé nos dispositions hostiles envers Dieu il ne résulterait pas encore l'assurance que *Dieu* a abandonné sa colère envers nous et nous a dispensés des effets funestes qu'elle doit avoir; le vœu subjectif de vivre désormais en paix avec Dieu n'autoriserait pas encore l'assurance objective que Dieu, de son côté, est également en paix avec nous. En revanche, l'espérance d'être sauvé au jour de la colère de Dieu peut être plus ferme que jamais dans l'hypothèse que le *majus* a été accompli de la part de Dieu et que, objets de son inimitié comme pécheurs, nous avons été réconciliés avec lui par la mort à laquelle il a soumis son Fils, comme preuve de son amour qui l'emporte sur sa colère. En conséquence le καταλλαγῆναι *est un changement de notre rapport avec Dieu, qui part de Dieu et non de nous,* et ἐχθροὶ ὄντες doit s'entendre non, dans un sens actif, de notre hostilité envers Dieu, mais, passivement, de notre condition sous le poids de la colère divine. C'est ainsi que ce passage s'accorde aussi avec Rom. III, 25 et 2 Cor. V, 18. Il nous apprend que la mort de Christ était pour nous une preuve de l'amour de Dieu, puisque, grâce à cette mort, d'odieux que nous lui étions, nous avons été réconciliés avec lui ; la colère de Dieu qui pesait sur nous a été enlevée ; bref, la mort de Christ était une expiation de la colère divine, déterminée par l'amour de Dieu.

Le passage de Gal. III, 13 aboutit à la même pensée. Ce qui s'appelait tout à l'heure καταλλαγῆναι τῷ θεῷ, s'appelle ici ἐξαγοράζειν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου. La loi étant l'expression de la volonté divine, la malédiction de la loi est celle de la colère divine.

C'est de ce poids de la malédiction que Christ nous a rachetés γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, c'est-à-dire en se livrant comme rançon à la mort exigée par la colère divine. Le mot abstrait de κατάρα n'est pas seulement suggéré par le texte de la loi, mais exprime encore exactement la pensée de l'apôtre : personnellement Christ n'était pas un maudit, mais il se trouvait comme tel vis-à-vis de Dieu, parce qu'il subissait la mort de la malédiction. Comme sacrifice expiatoire il rachetait par cette rançon notre vie qui, en qualité de maudite, était due à la colère de Dieu. Ce passage rentre donc également dans l'idée antique du sacrifice expiatoire.

Il faudra enfin en dire autant de 2 Cor. V, 21. Dieu a fait pour nous péché celui qui n'a point connu le péché (par son expérience personnelle), afin que nous devinssions justice de Dieu en lui. Ici encore l'abstrait ἁμαρτία comme κατάρα (Gal. III, 13) n'est pas employé sans raison. Christ ne devint pas personnellement pécheur, — le texte au contraire le nie formellement, — mais il fut placé vis-à-vis de Dieu dans les rapports objectifs du monde pécheur, tellement que, quoique subjectivement et réellement sans péché, il passa pourtant idéalement pour pécheur au point de vue objectif de Dieu, et fut traité comme tel ; tout comme, en sens inverse, en conséquence de ce qui lui est arrivé, nous sommes transportés vis-à-vis de Dieu dans le rapport objectif de justes, c'est-à-dire que nous passons idéalement pour justes au point de vue de Dieu, quoique nous ne le soyons pas subjectivement et réellement et que nous soyons, au contraire, des pécheurs. *Il s'accomplit ici un échange réciproque de rapports entre Christ et nous.* Il se charge de notre rôle de pécheurs, nous acceptons de lui celui de justes ; péché et justice se montrent de part et d'autre comme des rôles tout à fait objectifs et réversibles d'une personne sur une autre ; en soi leur valeur n'est qu'idéale, mais les suites en sont très réelles : la vie, d'un côté, la mort, de l'autre. Dans l'acception objective du péché et de la justice, selon l'apôtre, cette conception n'a pas lieu de nous étonner, quoiqu'elle embarrasse nos idées subjectives et morales. Au reste ici le ὑπὲρ ἡμῶν ne peut signifier que : *à notre place ;* d'au-

tant plus que le ὑπὲρ Χριστοῦ, qui précède immédiatement, doit s'entendre dans le sens de ἀντί. Il n'est pas question enfin de la délivrance de la *puissance du péché,* mais de celle de la *coulpe,* surtout à cause des rapports intimes de notre texte avec le vers. 19, où la réconciliation avec Dieu, opérée par l'intermédiaire de Christ, s'éclaircit par ces paroles : μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν. En conséquence cette réconciliation ne consiste pas en ce que le péché ne déploie plus son action dans l'homme, mais en ce qu'il ne lui est plus imputé comme coulpe et que l'homme cesse d'être l'objet de la colère divine. Notre passage ne fait donc que compléter l'idée que nous avons trouvée dans tous les autres: la rédemption de la coulpe a pour moyen la souffrance vicaire du Christ, la souffrance de ce que l'homme avait mérité en qualité de pécheur, et cet échange réciproque des rôles entre le coupable et l'innocent est l'effet de l'amour de Dieu lui-même.

On se demande pourquoi il fallait la souffrance d'une peine méritée, puisqu'enfin la grâce de Dieu était antérieure à l'expiation et la rendait même possible. Pourquoi l'amour de Dieu aurait-il besoin de ce détour pour se réaliser? Si c'était Dieu lui-même qui amenait la réconciliation du monde pécheur, comment ce même Dieu d'amour pouvait-il être l'objet de la réconciliation, dont la colère devait être apaisée avant que son amour pût se déployer? C'est cette question qui a involontairement obscurci la vue des interprètes dans l'explication des passages que nous avons examinés. Et convenons-en, cette question n'est pas seulement embarrassante au point de vue de la pensée indépendante, mais encore à celui de la théologie paulinienne. On peut répondre: il fallait nous racheter de la malédiction de la loi par une souffrance vicaire, puisqu'enfin la loi, expression invariable de la sainte volonté de Dieu, avait assigné la mort comme peine au péché. Mais cette réponse ne dissipe pas toutes les objections. En effet, qu'on se rappelle ce que le même apôtre avait enseigné à l'égard de la loi, de sa signification et de son but dans l'économie divine. Cette loi n'était pas, selon lui, d'une valeur perpétuelle, mais un intermédiaire temporaire entre la promesse et l'accomplisse-

ment, afin de multiplier le péché et de renfermer tous les hommes dans la captivité et l'impuissance jusqu'à l'avénement de la foi. Comment donc cette loi, instrument essentiellement temporaire, pouvait-elle étendre même au Christ ses prétentions, et ne les abandonner qu'à la suite de la mort sanglante et expiatoire du Seigneur ? Ces prétentions ne tombaient-elles pas naturellement d'elles-mêmes, du moment où le temps assigné à l'existence de la loi était accompli ? N'oublions pas d'ailleurs que la question subsiste, alors même que nous substituons à la loi la justice divine qui s'y déclare. Comment ses prétentions au châtiment du péché pouvaient-elles être absolues vis-à-vis du Christ, puisqu'enfin Dieu lui-même a renfermé tous les hommes dans le péché *afin* de faire miséricorde à tous? (Gal. III, 22; Rom. XI, 32.) La contradiction que nous venons de signaler s'explique par l'origine du système de Paul et elle est un des points les plus instructifs qui nous permettent de jeter un regard dans le canevas des idées dogmatiques de l'apôtre.

Si l'idée que Paul se formait de l'insuffisance religieuse et de l'importance secondaire de la loi avait été le point de départ et la base de son système, il n'aurait pas pu faire à la loi la concession de réclamer la mort du Messie, le sacrifice expiatoire comme condition de la satisfaction de ses prétentions ; au contraire, la loi, échelon inférieur de l'échelle des dispensations divines, serait tombée d'elle-même, à ses yeux comme à ceux de Jean, à l'apparition de la grâce et de la vérité en Christ, et la mort du Christ n'aurait eu aucun rapport avec les prétentions évanouies et les menaces de la loi. Mais telle n'était pas la pensée de Paul. En principe la loi était pour lui ce qu'elle était pour chaque juif, l'expression absolue de la volonté de Dieu. En conséquence, la mort de Christ ne pouvait l'abroger qu'en reconnaissant et en accomplissant les droits de la loi, en établissant un compromis entre le nouveau principe de la grâce et le principe légal de la justice. L'abrogation de la loi dans la mort expiatoire du Christ étant admise, il s'agissait de concilier l'importance temporairement réduite de la loi avec l'immutabilité de Dieu. Nous avons vu que Paul l'a fait

en concluant de la place intermédiaire assignée à la loi entre la promesse et l'accomplissement, qu'elle n'avait eu également dans les desseins de Dieu qu'une destination intermédiaire, non absolue. C'est ainsi que, tout en partant de l'hypothèse de la valeur permanente de la loi, qui déterminait encore sa conception de la croix comme sacrifice expiatoire, Paul fut poussé par les résultats de la doctrine de la croix à aboutir finalement, relativement à la loi, à une conséquence qui annulait ses prémisses. Cette contradiction pouvait se dérober aux yeux de l'apôtre, comme l'histoire de tant d'esprits le prouve; mais elle est la cause la plus profonde de l'impopularité du système de Paul, même chez ceux qui s'approprièrent ses résultats les plus essentiels. En se plaçant simplement au point de vue de la loi dépassée et dégradée, que Paul avait dû d'abord conquérir à force de lutter avec la loi, ils n'avaient aucune raison de considérer encore l'œuvre de Christ, à la manière de Paul, comme une satisfaction donnée aux prétentions de la loi, comme un rachat de la malédiction qu'elle prononce, comme une manifestation de la justice distributive de Dieu. Le point de vue éthique, qui n'avait été que secondaire chez Paul dans la question de l'apparition et de la mort du Christ, pouvait, comme chez Jean, occuper le premier plan. C'était la conséquence inévitable de la tendance que Paul avait déjà adoptée dans sa nouvelle doctrine de la loi; mais, incapable lui-même d'imprimer une nouvelle forme à sa doctrine sur la rédemption en conséquence de la nouvelle doctrine de la loi qui en était résultée, sa dogmatique conserva un caractère flottant entre la forme judaïque et l'idée chrétienne. La doctrine de la rédemption de Paul fut ainsi le moyen de surmonter la religion légale sous les formes de la religion légale, une réconciliation de la grâce et de la loi dans une série de conceptions uniquement empruntées au point de vue de la loi.

C'est par la voie historique que se résout encore une autre question qui a beaucoup embarrassé la dogmatique, mais que Paul n'a pas suggérée, parce qu'elle ne le touchait point: jusqu'à quel point la mort du *seul* Jésus a-t-elle été une

expiation correspondante, un équivalent pour la mort de *tous*? D'ordinaire, en se fondant sur 2 Cor. V, 21, on prétend avoir trouvé le parfait équivalent en ce que Jésus a été *sans péché*. Mais autant il est vrai que ce caractère constitue une *conditio sine qua non* de l'expiation, autant il en résulte peu que l'équivalent soit trouvé. Une *seule* mort imméritée, après tout, n'est au fond l'équivalent que d'une *seule* mort méritée, non de celle d'innombrables mortels qui l'avaient encourue. Le passage cité d'ailleurs ne le dit pas ; l'exemption du péché en Jésus y figure comme la condition de la possibilité d'une souffrance vicaire. L'apôtre ne dit pas ce qui a donné à celle-ci sa vertu expiatoire absolue. D'autres passages qu'on cite ne nous instruisent pas davantage. On a insisté sur l'expression de la mort du *Fils de Dieu* (Rom. V, 10, et alibi), et on a prétendu que la participation de Jésus à la nature divine a prêté à sa mort cette vertu absolue. (Anselme, Luther.) Mais une pareille nature divine était loin de la pensée de l'apôtre [1]. Disons plutôt que l'apôtre, en parlant habituellement de la croix de *Christ*, parle de la *personne du Messie*. Ceci nous révèle l'origine de toute la théorie. La croix du Messie est une contradiction impossible, si elle n'est pas ordonnée de Dieu comme le moyen de créer la justice messianique par l'expiation de la coulpe. Donc la croix doit être considérée comme le moyen d'expiation absolue. Telle est la base psychologique de la doctrine de Paul. On comprend dès lors que ni la possibilité ni la nécessité d'une substitution pareille à celle qu'il enseigne, ne pouvaient être l'objet de la réflexion de l'apôtre.

Si nous dépouillons maintenant sa pensée de ses formes judaïques et légales, que reste-t-il? Il reste une idée religieuse essentielle : l'amour de Dieu, qui tire l'homme de l'antagonisme où il se trouve naturellement vis-à-vis de Dieu et le transporte dans sa communion. De la part de l'homme, il n'y a que confiance, reconnaissance, acceptation de la grâce divine, qui puissent y correspondre. Cette idée renfermant le concept fondamental de la piété évangélique, tandis que la forme dont elle est revêtue jaillit d'une pensée foncièrement judaïque, il n'est

[1] L'auteur le prouve plus bas dans son livre.

pas surprenant que cette doctrine ait paru à la piété chrétienne tantôt un joyau précieux, tantôt une pierre d'achoppement. Il y a plus. Cet antagonisme entre l'idée chrétienne et la forme judaïque admet en Dieu un conflit d'amour et de colère, un conflit de motifs que la pensée dogmatique s'efforçait en vain de concilier, puisque, au fond, il ne s'explique que psychologiquement. Or, dans ces cas, la conception religieuse aime à répartir les contrastes sur divers représentants et se flatte de les concilier en les considérant comme l'effet de ces caractères différents. C'est ce qui s'est vu ici. L'*amour* de de Dieu, le motif de la réconciliation, trouva son représentant en celui qui s'était constitué par son sacrifice l'organe volontaire de la grâce, en *Christ*, le médiateur historique de la rédemption. La *colère* qui, dans ses intraitables prétentions, réclamait l'expiation vicaire, trouva son représentant en celui qui depuis longtemps était pour la conscience judaïque l'expression de la justice distributive, le *diable*. Ainsi l'amour et la colère se répartirent entre Christ et le diable, et l'œuvre de la rédemption devint un drame, un combat, un procès. Ces personnifications ne se retrouvent pas encore chez Paul, mais dans ses successeurs immédiats, les auteurs des épîtres aux Colossiens et aux Hébreux. (Hébr. II, 14; Col. II, 15.) On inclina cependant davantage à considérer l'*amour de Dieu manifesté dans le médiateur de la réconciliation*, *comme une œuvre humaine de charité*, et à lui répondre par un retour d'amour reconnaissant. A ce point de vue touchant, la doctrine de la rédemption s'est dépouillée de ses aspérités et est devenue un germe puissant de piété pure et simple. C'est ce que nous voyons chez Paul lui-même. Malgré tous ses raisonnements dogmatiques, l'accent qui domine est celui d'un amour ému envers celui qui l'a aimé et s'est donné pour lui. Et la profondeur de cette disposition est devenue pour Paul la source d'une considération nouvelle et féconde de la mort du Christ.

II. — LA PRÉDESTINATION

Les juifs et les gentils continueront-ils à former deux partis opposés dans l'église, ou bien y aura-t-il fusion ? Voilà la grande question qui divisait Paul et ses adversaires. Paul estimait que *tous* avaient été baptisés dans un seul et même esprit pour former *un seul corps, soit Juifs, soit Grecs* (1 Cor. XII, 13), et les événements lui donnaient de jour en jour plus raison : ses succès dans le monde païen étaient éclatants. Mais les judéo-chrétiens n'en étaient que plus choqués. Quoi ? les enfants d'Abraham ne formeront qu'une faible minorité dans l'église du Messie ? Tous les prophètes ne se sont-ils pas renfermés dans les horizons théocratiques ? Le sceptre n'est-il pas à Israël et les païens ne sont-ils pas des étrangers et des passagers, qu'il est impossible de confondre avec les citoyens et les gens de la maison de Dieu ? C'est une interversion des décrets de Dieu !

L'apôtre se sentait en conséquence appelé à montrer que la grâce divine est la source unique et la maîtresse souveraine du salut, et que, si l'église se compose de juifs et de gentils indistinctement, ce fait émane de la *libre élection de la grâce*. C'est ici la clef de voûte du système paulinien, correspondante à la doctrine fondamentale de la délivrance de la loi par la mort de Christ. La différence qui existe entre ces deux dogmes, c'est que le dernier n'est que la conséquence de la théorie, tandis que, dans le second, la théorie trouve un appui dans les faits.

Le succès des missions de Paul parmi les gentils annule les promesses divines faites à Israël. Voilà le scandale des judéo-chrétiens. Paul y répond dans Rom. IX-XI d'une double manière : d'abord par la *polémique* qu'il dirige contre les prétentions juives, comme si un homme, quel qu'il soit, pouvait avoir droit à la grâce, comme si la grâce n'était pas absolument indépendante de la créature (IX); ensuite par la *consolation* qu'il adresse à Israël, en disant que l'aveuglement qui s'est emparé de lui n'est que temporaire et n'exclut pas l'ac-

complissement final des promesses divines dont Israël est l'objet. (X et XI.)

I. Dès l'origine, dit l'apôtre en suivant les traditions de l'Ancien Testament, les promesses divines n'ont pas été inséparables de la descendance d'Abraham, de la nationalité. Elles ont été le fait d'une libre élection. Ainsi, de tous les fils d'Abraham, Isaac seul a été l'enfant de la promesse et l'organe des priviléges théocratiques. Ainsi encore, des deux fils d'Isaac, c'est le puîné qui, quoique inférieur à son frère, est préféré, même avant sa naissance, parce que Dieu aimait l'un et haïssait l'autre. (IX, 13.) Il en avait le droit : le droit d'aimer, car n'a-t-il pas dit à Moïse : Je ferai miséricorde à qui il me plaira de faire miséricorde ! le droit de haïr, car l'Ecriture dit à Pharaon : Je t'ai suscité tout exprès pour faire voir en toi (dans ta destruction) ma puissance ! D'où il résulte que si un homme obtient grâce de la part de Dieu, cette grâce ne dépend pas de l'homme qui veut et qui court (qui déploie ses efforts dans la lice), mais uniquement de la volonté absolue de Dieu qui fait miséricorde à qui il veut et qui endurcit qui il veut. (IX, 14-18.)

Ici naturellement on se demande ce que deviennent la liberté et la responsabilité humaines. Paul ne craint pas de soulever la question : Qu'est-ce que Dieu peut donc encore nous reprocher, puisque enfin personne ne peut résister à sa volonté ? Que répond l'apôtre ? Il accorde l'objection, coupe court à tout débat et renvoie le contradicteur à l'absolue dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu. Il en est ici, dit-il, comme du vase qui n'est ce qu'il est que par la volonté de celui qui l'a fabriqué et qui a le droit de faire d'une même masse d'argile des vases pour des usages honorables et des vases pour des usages vils. De même Dieu a le droit de faire des uns autant d'organes de sa miséricorde pour les glorifier et des autres autant d'organes de sa colère pour les perdre. (19-21.)

Mais qu'est-ce qui peut donc engager Dieu à faire des hommes autant d'organes de sa colère pour les perdre ? Remarquez, dit l'apôtre (et c'est ici le comble de sa dialectique hardie), que ce qui contredit le plus, en apparence, la miséricorde de Dieu,

la fait resplendir avec le plus d'éclat; contesteras-tu encore avec Dieu, s'il se trouve d'ailleurs que Dieu, tout en voulant montrer sa colère et faire connaître son pouvoir, a supporté aussi dans sa grande longanimité, les vases de la colère, faits pour la perdition, dans le but de faire connaître (καὶ ἵνα γνωρίσῃ) les richesses de sa gloire envers les vases de sa miséricorde qu'il a réservés pour la gloire? Ainsi le mal tourne en moyen pour le bien. (22, 23.)

Choqué de ces vues, on a tâché de les modifier. D'abord on a voulu faire du *passif, faits* (κατηρτισμένα) pour la perdition, un *réfléchi: qui se sont faits.* C'est inadmissible: le passif correspond seul au προητοίμασεν du vers. 23 et au ποιῆσαι εἰς ἀτιμίαν du vers. 21; d'ailleurs toute la péricope est destinée à montrer que l'amour et la haine, la compassion et l'endurcissement émanent également de la libre détermination de Dieu. Toute immixtion de la causalité humaine est ici une entorse donnée au texte dont l'image du potier fournit l'intention évidente. — Ensuite on a révoqué en doute la force probante de cette analogie en opposant les vers. 22 et 23 aux vers. 20 et 21, comme si l'apôtre voulait dire, abstraitement il est vrai: Dieu possède un droit absolu vis-à-vis de l'homme, comme le potier vis-à-vis de l'argile, mais (δὲ vers. 22) dans la réalité, il n'a pas même fait usage de ce droit; au contraire, il a supporté avec beaucoup de longanimité des vases de colère qui, par leur propre faute, étaient tombés sous le coup de la colère, afin de les conduire à la repentance. Pour ne pas répéter que les vases faits pour la perdition ne le sont pas par leur faute mais par la volonté de Dieu, remarquons que le vers. 23 nous apprend clairement que le but de ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ ne consiste pas à témoigner de la grâce aux vases de la colère par leur conversion, mais à en déployer en faveur des vases de miséricorde.

II. L'apôtre a considéré jusqu'ici l'endurcissement d'Israël du point de vue théologique et religieux: il n'est pas permis au faible mortel de murmurer contre un acte de la volonté souveraine de Dieu. Mais on peut envisager le même fait au point de vue anthropologique et moral de la *culpabilité:* Israël s'est

opposé à l'Evangile et a préféré la justice des œuvres à celle de la foi. C'est la même résistance qu'autrefois. Tel est le sujet que l'apôtre traite IX, 30 - X, 21. Sans doute, en tant que cette incrédulité résulte d'une absence de connaissance, d'un zèle mal éclairé (X, 2), cette culpabilité tombe en grande partie, l'apôtre le reconnaît ; mais ce n'est pas pour retirer ses idées sur la prédestination ; ici, comme ailleurs (par exemple dans la doctrine du péché Rom. V, 12 ss. comparés à 1 Cor. XV, 45 ss.), les deux points de vue marchent parallèlement. Vouloir les mettre d'accord, ce serait forcer les textes et altérer la pensée de l'apôtre. Ce serait adopter une exégèse rationaliste que de vouloir donner pour base à la miséricorde et à l'endurcissement (IX, 18), au καταρτίζειν εἰς ἀπωλείαν et au προετοιμάζειν εἰς δόξαν (IX, 22, 23), non la libre volonté de Dieu, mais celle de l'homme, qui croit ou qui par sa propre faute ne croit pas.

On a voulu en effet imposer à l'apôtre l'idée qui fait remonter la miséricorde et la perdition, non au libre arbitre de Dieu mais à celui de l'homme qui croit ou ne croit pas, et l'on en a appelé au προγιγνώσκειν de Rom. VIII, 29. Ici, dit-on, la prédestination dépend de la prescience divine, dont l'objet est la libre foi ou la libre incrédulité de l'homme. La volonté *absolue* de Dieu n'a pour objet que la miséricorde envers les croyants, le rejet des incrédules *en général ;* si l'application *individuelle* est également déterminée de Dieu, elle ne l'est pas par un décret absolu, mais par une disposition qui dépend de la foi ou de l'incrédulité prévues, c'est-à-dire d'une condition humaine. Il y a partage entre la grâce et la liberté. Eh bien, rien n'est moins paulinien. En effet, d'une part, on fait violence au ὃν θέλει (IX, 18) qui marque un acte souverain appliqué aux individus ; et, de l'autre, on méconnaît le sens du προγιγνώσκειν, comme le prouve XI, 2, où le προέγνω, appliqué au peuple d'Israël, ne peut signifier que la libre *élection* divine par laquelle ce peuple est devenu la propriété de Dieu. Remarquez au reste le contexte de Rom. VIII, 29. L'apôtre veut prouver que les κλητοὶ κατὰ πρόθεσιν parviendront certainement à leur destination. Cette πρόθεσις est expliquée par les deux verbes προέγνω et προώρισε, dont le premier marque le choix des *personnes* et le second leur *destination ;*

combinés, ils constituent la ἐκλογὴ χάριτος (Rom. XI, 5), c'est-à-dire le choix qui a la volonté divine pour base et la gloire pour but. (VIII, 30; IX, 23.) Il y a donc deux actes transcendants : la prédestination et la gloire. Ce qui les rejoint, ce sont les actes temporels du καλεῖν par la prédication de l'Evangile qui appelle la foi (X, 14, 17) et du δικαιοῦν qui en est la suite. Remarquez que tous ces actes, προέγνω, προώρισε, ἐκάλεσε, ἐδικαίωσε, ἐδόξασε, ne se suivent pas seulement, mais s'engendrent nécessairement, en sorte que celui qui se sait appelé et justifié peut être sûr d'être élu par la ἐκλογὴ χάριτος et destiné à la δόξα. Il n'y a donc pas de place ici pour la détermination humaine. Ce n'est pas que la foi soit exclue, mais elle est un chaînon dans la chaîne. C'est par elle que se réalise la divine πρόθεσις à l'égard de l'homme intérieurement, pour se consommer extérieurement dans la δόξα. Vous demandez : Comment se fait-il que le καλεῖν à l'aide de la prédication ait pour effet certain la foi des élus ? L'apôtre n'en parle pas, parce qu'il ne s'occupe ici que de ceux chez qui la foi était déjà un fait ; c'est pourquoi il ne s'arrête pas à la possibilité abstraite qu'ils eussent pu ne pas croire. Au reste, le προητοίμασεν, IX, 23, peut fournir ici quelque lumière. Ce terme ne marque pas seulement comme le προώρισε, VIII, 29, une prédestination *idéale* dans le décret de Dieu, mais une prédisposition morale très *réelle*, qui rend ceux qui en sont les objets susceptibles de la κλῆσις divine et par elle participants de la foi. Le revers en est que ceux chez qui la prédication n'a pas cet effet, n'ont pas reçu la disposition requise, c'est-à-dire qu'ils sont des σκεύη κατηρτισμένα εἰς ἀπωλείαν. Ainsi Rom. VIII s'accorde avec Rom. IX pour proclamer le dogme d'une *prédestination rigoureuse qui rejette toute immixtion de la volonté humaine*. Et comment pourrait-il en être autrement chez un apôtre dont le trait caractéristique consiste à considérer la réalité avec toutes ses aspérités et ses contradictions, non-seulement comme permise de Dieu, mais comme voulue et opérée par lui ?

III. Laissons donc à la doctrine de Paul toute son âpreté, mais remarquons aussi que l'apôtre n'insiste pas sur la condition de ceux qui en souffrent ; que, s'il relève la faveur des élus, c'est pour les relever eux-mêmes par le trésor de consolation

qu'elle renferme, et que, s'il signale (Rom. IX, 14 ss.) les individus κατηρτισμένοι εἰς ἀπωλείαν, il a surtout en vue la majorité des juifs incrédules dont l'avenir lui ouvre de consolantes perspectives. C'est ce qui nous conduit au chap. XI. En effet, l'apôtre considère l'endurcissement d'Israël comme un moyen temporaire destiné à amener le salut de tous. Si Israël a bronché (XI, 2), ce n'est pas pour tomber irréparablement. Déjà en soi, cela est impossible. Dieu ne peut pas repousser à jamais son peuple élu, dont la racine, les patriarches, fut consacrée à Dieu. Dieu ne peut pas se repentir de ses dons et de sa vocation. (XI, 1, 16, 28, 29.) Et ce qui le prouve, c'est ce λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν qui maintenant de nouveau, comme jadis du temps d'Elie, représente la continuité du peuple élu et garantit la grâce divine au peuple élu dans son ensemble, malgré l'endurcissement actuel de la majorité de ses enfants. Le peuple qui, quant à l'Evangile, est ennemi de Dieu, n'en demeure pas moins, eu égard au résidu de l'élection, l'objet de la grâce divine pour l'amour des pères. (28.)

Mais pourquoi Dieu a-t-il fait broncher ce peuple? pourquoi l'a-t-il endurci dans sa majorité? C'est de leur chute que devait résulter le salut des païens. Les branches naturelles sont retranchées et les païens qui ne sont qu'un sauvageon ont été entés sur l'olivier franc. Ce fait, recueilli par les voyages de l'apôtre, lui paraît une dispensation divine; l'incrédulité des juifs est, à ses yeux, le moyen destiné à porter aux païens la miséricorde divine. (11, 17, 30.) Ce n'est pas là cependant la seule ni la suprême intention de Dieu: le peuple élu ne peut pas être sacrifié aux païens, qui ne sont pas élus. Son endurcissement ne peut être que temporaire. Jusqu'à quand durera-t-il? Jusqu'à ce que la plénitude des gentils soit entrée dans le royaume de Dieu. (25.) C'est ainsi qu'Israël sera sauvé. La priorité des gentils excitera sa jalousie (11, 14), et il obtiendra miséricorde. Il y a plus. Après que les gentils auront ainsi contribué au salut des juifs, ceux-ci en recueilleront le plus grand avantage; si leur faute a été la richesse du monde et leur échec la richesse des gentils, que ne sera pas leur conversion en masse! et si leur rejet a été la réconciliation du monde,

que sera leur réhabilitation, sinon la vie surgissant du sein des morts? (12-15.)

C'est ainsi que grâce à sa philosophie grandiose de l'histoire l'apôtre voit dans un événement le moyen de réaliser celui qui le suit, jusqu'à ce que le but final de la grâce divine soit atteint; *car Dieu a renfermé tous dans la désobéissance afin de faire miséricorde à tous.* (32.)

Il ne faut pas entendre cette déclaration dans le sens rigoureux de l'apocatastase dogmatique. Il n'est pas question ici de la conversion au delà de la tombe; le point de vue est essentiellement historique et ne se préoccupe que de la conversion finale de l'humanité telle qu'elle vivait sur la terre dans ce moment-là. Il faut convenir cependant que, même avec cette restriction, la pensée de l'apôtre franchit les bornes eschatologiques de la dogmatique ecclésiastique, soit calviniste, soit luthérienne. L'apôtre oppose ici son prédestinatianisme religieux à l'*indéterminisme* de la dogmatique luthérienne; il n'est pas permis de faire des τοὺς πάντας de simples classes; ce terme marque l'*ensemble des individus.* Il n'est pas permis non plus d'y glisser la condition de la foi. Ce serait couper le nerf de la pensée apostolique; l'objet du décret divin dont il énonce la réalisation finale consiste en ceci: c'est que tous ceux qui avaient été autrefois désobéissants, finissent par ne plus l'être et sont sauvés comme convertis. D'autre part nous ne rencontrons pas non plus ici le *double décret définitif* de Calvin. Si nous avons trouvé une double volonté divine au chap. IX, la dualité se résout cependant ici dans l'unité supérieure d'un décret qui embrasse tous les hommes et qui a son contraire, non plus à côté de lui comme limite, mais sous lui, comme moyen subordonné au but unique. Aux élus ne correspondent plus des rejetés, et ceux qui semblent être tels ne sont au fond que provisoirement laissés ou mis de côté; leur tour n'est pas encore venu; la volonté divine ne les tient sous les verrous du péché et de la désobéissance (cf. Gal. III, 23) qu'afin qu'ils reçoivent le salut par l'intermédiaire de ceux qui les ont devancés; c'est ainsi que la vie finit par arriver également à tous, comme un libre don de la grâce divine.

On le voit, nous avons affaire ici à une spéculation philosophico-religieuse qui envisage toute l'histoire du monde comme la réalisation de l'idée divine, à la fois une et multiple. Etudiés du haut de ces cimes splendides, ce n'est pas seulement l'incrédulité des juifs, c'est en définitive le péché en général qui nous apparaît comme une phase dans la téléologie absolue du salut. Si le décret divin enveloppe tous les hommes sous le péché pour les rendre tous participants de la grâce, le péché est effectivement compris dans ce décret, c'est-à-dire non-seulement permis, toléré, mais ordonné comme moyen en vue de la révélation de la grâce. Ne nous étonnons pas de ce résultat. La loi, selon Paul, est donnée τῶν παραβάσεων χάριν, c'est-à-dire pour réveiller en l'homme la conscience du péché qui habite en lui et pour manifester pleinement le péché. (Gal. III, 19.) De là il n'y a qu'un pas à l'affirmation que la captivité de l'homme naturel sous le péché (Rom. VII) est un moyen divin destiné à réaliser la grâce. Mais ce pas si important, la dogmatique de l'église n'a pas eu la force de le franchir.

F.-C.-J. Van Goens,
docteur en théologie et ancien pasteur à Leyde.

LA THÉOLOGIE CROYANTE

EST-ELLE UN VRAI SAVOIR ?

La théologie croyante, la théologie de la Bible et de l'église, peut-elle prétendre au titre de *science ?* — Telle est la question qu'un théologien allemand, M. H. Plitt, s'est posée et à laquelle il vient de répondre dans une brochure [1] d'une centaine de pages qui nous a paru digne de fixer un moment l'attention de nos lecteurs.

En effet, cette question est fort actuelle : nous savons tous avec quel superbe dédain les soi-disant représentants de la science moderne refusent aux croyants et à leur théologie tout caractère scientifique. Ceux-ci n'ont-ils rien de mieux à faire qu'à accepter ce verdict sommaire ? Assurément, s'il fallait de toute nécessité choisir entre la science et la foi, les chrétiens n'auraient pas à hésiter ; leur choix serait vite fait. Mais M. Plitt ne pense pas que la cause de la théologie croyante soit aussi désespérée, et il a entrepris de revendiquer pour le point de vue qu'il défend le droit de se faire valoir au soleil d'une vraie science. Il résout donc affirmativement la question qui s'est posée devant lui, et il croit pouvoir le faire à la lumière de l'idée de la *personnalité*, qui est, d'après lui, le côté saillant et caractéristique de la science telle que nous la concevons, aussi bien que de la conscience religieuse des chrétiens de notre temps.

Nous allons essayer de donner à nos lecteurs un aperçu sommaire de ce travail.

[1] *Die Frage : Ist biblisch-kirchliche Glaubenstheologie auch Wissenschaft?* im Lichte der Idee der Persönlichkeit, beantwortet von H. Plitt. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1873. — 1 vol. in-8 de 108 pages.

Et d'abord, l'auteur établit historiquement son point de départ. Longtemps, aucun doute ne s'est élevé sur le caractère scientifique de la théologie chrétienne. La théologie était universellement considérée comme une science, bien plus, comme la première des sciences. Et pourquoi lui aurait-on refusé ce titre? Un savant, n'était-ce pas un homme qui avait appris beaucoup de choses, un érudit qui s'était rendu maître de la tradition scientifique de l'école? L'objet de la science était moins la chose en soi, que l'ensemble des vues que les hommes versés dans la matière se transmettaient de main en main, et que les nouveaux venus acceptaient plus ou moins d'autorité. Il en fut ainsi particulièrement pendant tout le cours du moyen âge : l'effacement de la personnalité y est le trait dominant.

Il semble que, pour la science et pour la théologie, d'une manière toute spéciale, la réformation du XVIe siècle ait dû ouvrir des voies nouvelles. En effet la réformation n'était-elle pas la revendication de la foi personnelle sur la base de l'expérience intime des vérités salutaires? et n'y avait-il pas là le germe d'un point de vue tout nouveau pour la science chrétienne? Sans doute, et, quand on y regarde bien, il est aisé de voir que l'idée moderne de la science, dans son étroite corrélation avec la notion de la personnalité, a pris naissance sur le sol de la réforme. Autant le catholicisme, avec sa tradition, avec son principe de l'obéissance absolue et son pape infaillible, reste par nature foncièrement étranger et hostile à toute vraie science, autant celle-ci se trouve chez elle sur le sol du protestantisme, qui relève et proclame le droit imprescriptible de la personnalité individuelle. — Cependant, il est de fait que cette résurrection de la vie personnelle ne s'est produite que très lentement dans le domaine de la science, et spécialement dans celui de la théologie, même sur terre protestante. L'héritage théologique du passé fut beaucoup trop accepté sans bénéfice d'inventaire, et le règne des confessions de foi ne tarda pas à faire peser un joug oppresseur sur les consciences.

Les choses commencèrent à changer de face dans le cours du XVIIe siècle. C'est dans le domaine des sciences naturelles et dans celui de la philosophie que le mouvement s'accentue

tout d'abord. On veut observer, on veut étudier la nature elle-même plutôt que les livres qui nous en parlent. Et en même temps que le réalisme dans l'étude des détails, on voit apparaître avec Descartes et Spinosa le rationalisme spéculatif, qui aspirait à concevoir systématiquement l'univers en lui imprimant le cachet de la pensée subjective, et qui ouvrait ainsi une voie où la science allait s'engager de plus en plus.

Le *sujet* a pris possession de lui-même comme *moi* pensant, et désormais il ne reconnaîtra pour vrai que ce qu'il parviendra à s'approprier. Dans cette évolution se mêlent la vérité et l'erreur. Que le sentiment de la personnalité et de ses droits se réveille, rien de mieux ; mais que cette personnalité, dans son isolement, prétende à une fausse autonomie, voilà l'erreur, voilà le mal qui allait porter des fruits amers. Ce n'est pas tout, en effet : à côté du rationalisme spéculatif nous avons vu se produire et s'accentuer de plus en plus un autre courant qui, depuis quelque dix ou vingt ans, a presque tout envahi. C'est celui du réalisme empirique qui, de nos jours, se flatte de pouvoir célébrer son triomphe définitif. Il n'y a de science, dit-on, que celle de réalités du monde sensible ; il n'y a de vérités que celles que l'œil, le microscope ou le scalpel parviennent à constater et que la logique se charge de mettre en ordre. Il n'y a donc de sciences que celles qu'on nomme les *sciences exactes*.

A ce compte-là, nous dirions plutôt, nous, qu'il n'y a plus de vraie science, et que l'idée même de la personnalité nous échappe, puisque le sujet ne fait usage de sa conscience et de sa liberté que pour décréter qu'il n'y a rien, absolument rien au delà de ce qui se voit et se touche. Ce n'est qu'ainsi que nos modernes savants s'imaginent en avoir fini avec la tradition et son esclavage, et l'on ne s'aperçoit pas qu'on est en voie de sacrifier toute liberté, toute dignité personnelle, en se réduisant soi-même au rôle de chose et en faisant du roi de la création un arrière-petit-fils du singe. Ne nous parlez donc plus de science ; la vôtre ne mérite pas ce nom, car vous aurez beau faire, vous apprendrez toujours et vous ne saurez jamais rien, de ce savoir que réclame l'esprit personnel.

Qu'au point de vue de cette prétendue sagesse du siècle la théologie se voie mise hors la loi, qu'elle soit considérée comme un tissu d'absurdités, certes nous n'avons pas sujet de nous en étonner et nous nous garderons bien de réclamer. Mais ce n'est pas la théologie seulement qui se voit refuser le titre de science. Toute philosophie digne de ce nom partage le même sort. Seule, la philosophie à la mode, la philosophie d'un Hartmann, trouve grâce au tribunal de nos savants, cette philosophie qui se joue de la pensée et qui s'amuse à faire naître de l'*inconscient* le conscient, « per generationem æquivocam. »

Cependant, il y a encore de nos jours, Dieu soit loué, des esprits plus profonds, qui comprennent que le culte de la *raison impersonnelle* est tout simplement le jeu coupable d'une personnalité qui déraisonne et qui se suicide. Il y a encore de nos jours des esprits qui veulent retenir les vraies notions de la science dans sa corrélation nécessaire avec l'idée d'un sujet personnel conscient et libre, créé par Dieu et pour Dieu. Ceux-là aspirent à une science qui repose sur la base de réelles expériences, en un mot, qui soit un vivant savoir, fondé sur une relation personnelle du sujet avec l'objet. Cette conception a ses racines dans le christianisme lui-même et dans la réformation, qui ont jeté les bases de la notion de la personnalité; aussi n'hésitons-nous pas à le dire, à ce point de vue-là, la théologie de la foi peut et doit revendiquer son titre de science.

Pour justifier cette prétention, nous avons à examiner tour à tour ce qu'il faut entendre par *science personnelle* et ce qu'il faut entendre par *théologie de la foi*.

La science a deux conditions, celle d'être une connaissance *rationnelle* dans le sujet qui connaît, et *réelle* quant à l'objet connu.

En parlant d'une connaissance *rationnelle*, nous voulons dire qu'elle doit former un tout, une unité, et qu'elle doit être construite conformément aux lois qui président à l'activité de notre pensée; en outre, nous ne pouvons tenir pour vraies que les données qui parviennent à se légitimer auprès de notre conscience. — Sur ce dernier point, l'auteur se hâte de faire une réserve capitale, fondée sur la distinction

de l'homme naturel et de l'homme *régénéré*. Seul, celui-ci se trouve replacé dans les conditions où il lui est permis d'exiger que la science soit en harmonie avec les données fondamentales de sa conscience personnelle. Pour la connaissance comme pour la vie, ce n'est que dans la communion avec Dieu que l'homme parvient véritablement à sa majorité spirituelle. Toutefois, il convient d'observer que le renouvellement du pécheur par Christ n'a rien de brusque, rien de magique, et qu'il se présente plutôt comme un développement progressif, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue moral.

En parlant d'une connaissance *réelle*, nous voulons dire que l'objet doit être connu tel qu'il est, qu'il doit être vu en lui-même et dans l'ensemble. Or la réalité d'un objet se constate par l'observation, par l'expérience. *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu,* — cette proposition dont on abuse si étrangement de nos jours, nous n'hésitons pas à nous l'approprier. Oui, la réalité d'un objet hors de nous ne peut être sûrement établie que par la vue ou par la perception immédiate de cet objet. L'activité logique de la pensée ne suffit pas pour nous introduire dans le domaine de la réalité. Nous admettons donc la thèse de l'empirisme, et pour le vaincre, nous estimons que c'est par là qu'il faut commencer. Seulement, il est clair que cette thèse ne nous interdit pas de tenir pour réel et pour vrai ce que d'autres que nous ont vu et constaté ; en un mot, elle n'exclut pas la valeur du témoignage historique, pas plus en religion que dans tout autre domaine. Mais surtout, il faut reconnaître qu'il y a vue et vue, expérience et expérience. La vue par les yeux, l'expérience sensible n'est pas tout. Il y a des réalités spirituelles; et c'est le grand mérite de Schleiermacher d'avoir revendiqué pour certaines données de la théologie chrétienne le droit de prendre place dans le champ de la science, parce qu'elles reposent sur les expériences personnelles du chrétien. En même temps, il est vrai, ce grand théologien abandonnait le bagage métaphysique de la théologie transcendantale, comme sans importance pour la piété et pour la science qui se propose d'en être l'expression. Ajoutons seulement qu'en exagérant son point de vue, Schleiermacher fit

beaucoup trop bon marché des réalités historiques qui sont à la base du christianisme ; ce ne fut que par une heureuse inconséquence qu'il tint ferme pour la personne du Rédempteur, dont il persista à faire historiquement le créateur de la conscience chrétienne. Mais il fallait s'attendre à ce que les efforts de l'incrédulité moderne se portassent sur ce point vulnérable : Strauss n'y a pas manqué et la critique historique continue impitoyablement son œuvre.

Maintenant, que faut-il entendre par la *théologie de la foi*, et dans quel rapport se trouve-t-elle avec l'idée que nous nous faisons de la science? Remplit-elle les conditions que nous venons de poser?

Reconnaissons-le d'abord, il y a théologie et théologie, et il y a telle manière d'entendre la foi, il y a aussi telle théologie strictement confessionnelle que nous devons mettre d'emblée hors de cause. La théologie avec laquelle nous avons affaire ici, c'est celle qui se présente à nous dans les églises évangéliques de notre temps, c'est la théologie qu'elles s'accordent à réclamer comme la condition de leur conservation et de leur développement progressif ; c'est une théologie qui s'édifie sur la base des révélations divines documentées dans l'Ecriture sainte, et essentiellement sur la personne et sur la parole de Christ dont le Nouveau Testament nous apporte le témoignage authentique ; pour tout dire, c'est une théologie qui ne veut rompre pas plus avec la saine tradition de l'église qu'avec les légitimes exigences de la pensée, soit dans l'analyse, soit dans la synthèse.

Néanmoins, beaucoup de gens contestent à notre théologie croyante le nom de science : ses *sources* pas plus que son *contenu* ne leur paraissent correspondre à l'idée qu'ils se font de la science. Quant à ceux qui sont décidément étrangers aux expériences de la vie chrétienne, qui ne savent rien et ne veulent rien savoir de la puissance régénératrice de l'évangile, ce serait de notre part peine perdue que de réclamer contre leurs appréciations. Mais, il faut le reconnaître, il y a des *chrétiens* qui envisagent la position de notre théologie comme intenable au point de vue de la science : nous voulons parler de beaucoup

de ceux qui se rangent sous la bannière de Schleiermacher et de Rothe. Ils affirment carrément que l'église croyante, dans le sens du passé, dans celui des réformateurs, a fait son temps, et qu'il n'y a plus de place pour une théologie strictement ecclésiastique et biblique.

Quant à nous, nous ne saurions envisager les choses de cette manière. Nous croyons qu'il y a encore une église évangélique sur la base et dans l'esprit de la réforme ; nous croyons que cette église doit avoir sa théologie, et que cette théologie peut être une science.

Cependant nous devons commencer par faire droit à ce qu'il y a de fondé dans le point de vue de nos adversaires. Et d'abord, si nous admettons la confession de foi de l'église, écrite ou non, comme l'un des facteurs de notre théologie, ce n'est certainement pas dans le sens catholique romain ou dans le sens de ce confessionnalisme qui donne la main au catholicisme et prétend faire de la théologie l'humble servante d'une autorité extérieure. Imposer de telles conditions à la théologie, ce serait, reconnaissons-le, lui enlever toute espèce de droit au titre de science et surtout de science personnelle. Cette prétendue science ne fera jamais que des momies ou des caméléons, non des hommes sûrs d'eux-mêmes, non de vivantes personnalités, et leurs thèses, pour magistrales qu'elles soient, ne constitueront jamais une science. Une personnalité régénérée se réservera toujours vis-à-vis de l'église et de ses dogmes, anciens ou nouveaux, le droit d'avoir, comme saint Paul, un autre avis que saint Pierre (Gal. II), ou de dire avec Luther : « J'en suis là, je ne puis pas autrement, que Dieu me soit en aide! » Et l'église elle-même, en tant que communauté de personnalités régénérées, doit respecter de tels dissentiments; bien plus, elle doit en proclamer la légitimité, et en profiter, pour avancer, pour grandir elle-même dans la connaissance. Ce qu'elle attend, ce qu'elle exige de ses membres, ce n'est pas une conformité absolue de leur foi individuelle avec l'expression objective, ancienne ou moderne, de la foi de la communauté, mais une franche adhésion à ce qu'il y a dans cette foi d'essentiel et de central.

La position du fidèle est aussi essentiellement la même vis-à-vis de l'Ecriture sainte. Si haut qu'on place l'Ecriture, et en particulier le Nouveau Testament, comme document des révélations divines, le chrétien n'en sait pas moins que ce livre vénéré n'est pas autre chose que l'incarnation de l'Esprit de vie dans la lettre. Il reconnaît donc qu'il y a dans l'Ecriture un côté humain, des éléments déterminés par la position historique et par l'individualité des auteurs. Il reconnaît en outre que telle de ses parties n'est pas inspirée au même degré que telle autre, qu'il y a parfois incertitude sur les questions d'authenticité, enfin que le texte présente de très nombreuses variantes et même d'antiques interpolations. C'est une chose connue, que les anciens Pères de l'église, aussi bien que les réformateurs et beaucoup de chrétiens héritiers légitimes de leur esprit, comme Zinzendorf par exemple, prenaient vis-à-vis de l'Ecriture une position beaucoup plus libre qu'on ne l'a fait plus tard dans les mauvais jours de l'orthodoxisme. Plus l'église sera riche et puissante par l'esprit de vie qui vient d'en haut, plus elle se montrera à la fois libre et ferme dans sa connaissance. La chrétienté parvenue à l'âge de majorité n'est pas esclave de la lettre; elle prend une attitude virile et filiale, tout ensemble, vis-à-vis du vase dans lequel Dieu a trouvé bon de lui offrir ses révélation; et si elle se garde de lui faire dire autre chose que ce qu'il a dit, elle se gardera pour le moins autant de vouloir régenter Dieu, et de prétendre lui faire faire, par son livre, autre chose que ce qu'il a fait.

La science théologique ne se laissera donc pas dicter ses résultats par un canon ecclésiastique. Son droit et son devoir est de soumettre les livres saints à une critique approfondie, tant au point de vue historique qu'au point de vue psychologique et interne. Ce n'est qu'à cette condition que l'Ecriture restera pour nous ce qu'elle veut et doit être, quelque chose d'actuel et de vivant, et non l'héritage desséché d'un passé qui nous serait et auquel nous resterions étrangers.

Abordons enfin le troisième facteur d'une vraie science de la foi. Nous voulons parler de son facteur subjectif, de l'expérience personnelle. Le croyant ne peut s'approprier théologi-

quement le témoignage de l'Esprit de Dieu dans l'Ecriture, qu'autant que celui-ci s'harmonise d'une manière organique avec ses propres expériences, en d'autres termes avec le témoignage de ce même Esprit de Dieu dans le secret de son âme.

Ce sont là de grandes vérités que nos réformateurs n'ont point méconnues, qu'ils ont bien plutôt saisies et suivies d'instinct, bien qu'ils ne les aient pas développées théologiquement. Et c'est tout naturel, puisque ces vérités sont des conséquences de notre notion de la personnalité, dont on peut bien dire qu'elle est une conquête de la conscience moderne. Cette conquête, nous la saluons avec joie, bien qu'elle soit exploitée contre nous par nos adversaires; mais nous leur disons, à eux: Faites un pas de plus, saisissez cette idée de la personnalité dans toute sa vérité, dans toutes ses conséquences, et l'opposition que vous croyez constater entre la foi et la science s'évanouira à vos yeux.

En effet, la personnalité naturelle qui, dans son isolement, prétend à l'autonomie, est sur le chemin de l'erreur quant à la connaissance, en même temps qu'elle est sur le chemin d'un abîme, où, si l'on n'y prend garde, elle finira bientôt par se perdre et s'anéantir elle-même.

Il n'y a de vraie personnalité que la personnalité régénérée par l'Esprit de Dieu dans la foi en Jésus-Christ et dans la communion avec lui.

Qu'entendons-nous par là? Il s'agit pour chacun de nous de sortir de son éloignement de Dieu et de son égoïste isolement; il s'agit pour chacun de nous de se reconnaître non-seulement comme individualité relative au sein de l'humanité, mais comme individualité fourvoyée, moralement séparée de la source de sa vie, du Dieu créateur, conservateur et maître, et privée par là aussi bien de la lumière nécessaire pour connaître le vrai que de l'énergie morale pour accomplir le bien. Celui qui admet librement dans sa conscience personnelle la réalité de cette situation, lorsque l'Esprit de Dieu la lui a montrée, celui qui répond à l'attrait de l'Esprit qui le pousse à chercher en Dieu sa vraie patrie et sa paix, celui-là accomplit moralement

et intellectuellement cette μετάνοια au sein de laquelle la foi en Christ devient l'acte décisif, et ensuite l'état conscient d'une libre personnalité. Mais celui qui n'accomplit cet acte qu'à demi, celui qui, tout en voulant l'accomplir dans la sphère morale, prétend s'y refuser dans celle de l'intelligence, celui-là se place dans le faux. Il fait tout juste la contre-partie du pharisaïsme; car tandis que le pharisaïsme se vantait de sa soumission dans la sphère de la connaissance, mais réservait son autonomie dans celle de l'action, — l'autre, le demi-converti, prétend se soumettre à Dieu dans la sphère morale, en même temps qu'il réserve son entière autonomie dans celle du savoir. Celui-là seul qui se donne entièrement à Christ, et en Christ à Dieu, devient par la puissance de l'Esprit régénérateur, un nouvel homme, une vraie personnalité, non plus isolée, et dans son isolement prétendant à une fausse autonomie, mais en communion avec Dieu, membre de son royaume, appelée à marcher avec d'autres vers le but, et pour cela recevant du Père, jour après jour, lumière et force par le Saint-Esprit. Il est devenu un πνευματικὸς, il est en possession du νοῦς Χριστοῦ; et comme tel πάντα ἀνακρίνει, τὰ τοῦ πνεύματος πνευματικῶς ἀνακρίνει. (1 Cor. 2, 10-16.)

Dès lors, quel usage cette personnalité régénérée fera-t-elle de sa liberté vis-à-vis de l'église et de ses professions de foi? Elle usera sans doute de sa liberté, mais non d'une manière irréfléchie, non à la précipitée. Ne devons-nous pas admettre que Dieu, qui a fondé l'église, doit aussi avoir pris soin, par sa providence, que cette source de vérité et de vie ne fût pas totalement transformée en une source amère par la folie des hommes et par leur péché? Et si, comme Luther, nous sommes forcés un jour de constater que cela est arrivé en quelque mesure, nous ne nous permettrons de prononcer qu'après mûr examen, en nous appliquant toujours à découvrir le vrai parmi le faux pour le conserver et nous y rattacher. Que si, alors, forts de notre conscience et de notre connaissance personnelle, nous devons, comme théologiens ou comme réformateurs, nous opposer à des erreurs manifestes, nous irons de l'avant avec confiance. Nous le ferons au nom de Dieu et au nom de son éternelle Parole, opposant celle-ci, comme l'ont fait nos

réformateurs, non-seulement aux papistes, mais aussi aux fanatiques.

Et quant à l'Ecriture sainte, quant au Nouveau Testament en particulier, celui qui est personnellement persuadé que Dieu a accompli en Christ une œuvre de sagesse et d'amour, admet sans peine que ce Dieu ait pourvu à ce que les grands faits du salut fussent portés à la connaissance des générations futures, non-seulement par la voix de la tradition, mais par le moyen de documents contemporains et authentiques. D'une manière générale, il ne saurait douter de leur crédibilité, car ce serait douter de la sagesse, de l'amour de Dieu et de sa providence. D'un autre côté, sachant que Dieu a voulu que sa révélation de fait, en Christ, se produisît sous l'humble vêtement de notre humanité, sous le voile de la pauvreté, de la souffrance et même de la mort, afin que la foi au Rédempteur ne pût naître que par la voie d'un libre acquiescement, nous ne nous étonnerons point si les livres qui nous en apportent la bonne nouvelle présentent des obscurités, des imperfections et des incertitudes. Cela nous paraîtra, au contraire, parfaitement motivé, et autant nous sommes certains que notre Père céleste ne nous a pas donné pour nourriture un serpent au lieu d'un poisson, autant sommes-nous fondés à dire qu'il ne devait pas nous donner un diamant, mais du pain.

C'est dans cet esprit que le théologien abordera avec confiance l'examen des questions débattues. C'est la petite foi qui dit : « Si x, y, z sont incertains, tout le reste *peut* l'être , » — tandis que l'incrédulité, faisant un pas de plus, se hâte de dire : « Tout le reste, depuis a jusqu'à v, *doit* l'être. » Quant à la vraie foi, elle raisonne tout autrement et dit. « S'il est établi que x, y et z sont controuvés, tout le reste n'en est que mieux prouvé et doublement certain. » Après tous les efforts de la critique pour démolir l'histoire évangélique, on s'étonne presque, ou plutôt on admire qu'elle soit encore debout, et l'on est forcé de convenir qu'il y a peu de faits dans l'histoire des siècles passés qui soient mieux attestés que ceux-là par le témoignage des contemporains.

Passant ensuite à la critique interne, le théologien croyant

est frappé de la distance énorme qui sépare les écrits auxquels l'Eglise a attribué une valeur canonique, de ceux qui ont vu le jour en dehors du cercle et de l'époque des apôtres. Il ne peut qu'admirer le tact et la sûreté de jugement dont a fait preuve l'église des premiers siècles.

Enfin, ce qui établit péremptoirement pour lui la réalité du fait auquel le Nouveau Testament rend témoignage, ce qui lui montre clairement qu'il y a eu là autre chose qu'un mouvement spontané des esprits dans les régions de la poésie ou dans celles d'un idéalisme fantaisiste, c'est la sobriété, la simplicité de nos sources, en même temps que leur sublimité et leur richesse; c'est, surtout, l'immensité de l'effet produit et historiquement constaté depuis les premiers siècles de l'église jusqu'à la réformation et jusqu'à nos jours, c'est-à-dire dans les temps et dans les milieux les plus divers.

Sur toutes ces voies-là, la théologie croyante a quelque chose de mieux à offrir que des phrases; elle peut revendiquer son titre de science, c'est-à-dire de connaissance à la fois rationnelle et réelle.

Mais les faits ne sont pas tout. Ces faits sont l'expression, la révélation d'une vérité éternelle. La théologie de la foi n'a pas seulement à défendre la réalité du fait, mais à en reproduire scientifiquement le contenu; elle doit en faire ressortir le vivant organisme et le construire en système. Ce n'est pas tout, il faut qu'elle montre comment ce système est le terme auquel aboutissent toutes les aspirations de la pensée religieuse et morale, tous les pressentiments de la spéculation dans les siècles antérieurs, et comment, aujourd'hui encore, quiconque veut être docile à la voix du sentiment religieux et à celle de la conscience, quiconque tient à conserver sa foi au Dieu vivant et sa dignité d'homme, est sur la voie royale qui conduit à la foi en Christ. Elle aura aussi à montrer que cette foi n'est pas seulement le principe de la nouvelle naissance et du salut pour l'individu, mais que, à tous égards, elle est pour lui, dans ce monde déjà, un principe de renouvellement, de sorte qu'elle devient dans tous les domaines de la pensée et de l'action une source de progrès, de saine culture et de vraie *humanité;*

que c'est là, enfin, que notre pensée trouve son but et sa paix, tandis que partout ailleurs elle va se heurter aux écueils et se briser dans les contradictions. — C'est dire que la théologie a, selon nous, devant elle une tâche spéculative, en d'autres termes qu'il y a une philosophie ou une théosophie chrétienne, une πανσοφία ἐν Χριστῷ, qui ne s'achève jamais, il est vrai, mais qui reste l'œuvre des siècles et qui se poursuivra jusqu'à la fin.

Cependant, c'est précisément la possibilité et la convenance de ce travail de la théologie, et surtout, c'est son caractère ou sa valeur scientifique qui est contestée par des hommes qui prétendent la renfermer complétement dans le domaine moral et pratique. La question qui se débat entre eux et nous, c'est de savoir si le christianisme est uniquement une institution pour le salut et la sanctification des âmes, ou si, tout en étant cela, bien entendu, il porte en lui une grande idée embrassant Dieu et l'homme, la terre et le ciel, sur laquelle puisse s'édifier une philosophie spéculative chrétienne.

Il est clair que ceux qui nient ce dernier point partent de là pour faire une très grave distinction dans l'enseignement de Jésus-Christ et dans celui de ses apôtres, entre l'élément sotériologique et moral, et l'élément métaphysique. Autant on témoigne de respect pour ce qui rentre dans la première catégorie, autant on se tient pour dégagé vis-à-vis de thèses dogmatiques qui furent, dit-on, déterminées par l'époque et la nationalité des auteurs, ou qu'il est permis de mettre tout simplement sur le compte de leurs propres spéculations.

A cette question s'en rattache une autre, non moins grave, celle de savoir, en général, comment des vérités de l'ordre suprasensible peuvent être communiquées à l'esprit humain, et, la chose étant admise, si de telles vérités ou de telles idées peuvent servir de base à un système qui aspire à une valeur scientifique. C'est ainsi que la question du *quid* et celle du *quomodo* se dressent à la fois devant nous.

Quant au premier point, il s'agit donc d'examiner quel est le contenu de la révélation de Dieu en Christ : son contenu est-il exclusivement moral, ou bien le côté moral de la révélation

repose-t-il sur une base métaphysique bien définie et qui ne puisse en être séparée?

Il suffit d'ouvrir le Nouveau Testament pour s'assurer que les enseignements de Jésus-Christ et de ses apôtres n'ont pas seulement une portée morale, mais aussi une portée métaphysique, et que ces deux éléments de leur doctrine sont absolument inséparables. Ainsi, pour n'en citer que quelques exemples: Dieu est esprit, et c'est *parce qu'il* est esprit qu'il veut être adoré en esprit et en vérité. Ainsi encore, Dieu est le créateur, le conservateur et le maître de toutes choses, et c'est *pour cela*, c'est *parce qu'il* a fait naître d'un seul couple le genre humain tout entier, que tous les hommes doivent se détourner des vaines idoles pour croire en lui et en celui qu'il a envoyé. Et encore, ce Dieu qui est esprit, ce Dieu invisible, le Fils nous le révèle, et nous ne pouvons le connaître véritablement que par lui; pourquoi? *parce que* ce Fils, qui est au sein du Père, qui est son éternelle Parole, a été manifesté en chair, qu'il nous est apparu et qu'il nous a parlé en Jésus-Christ. Il serait facile de multiplier les exemples qui prouvent à quel point le côté métaphysique des enseignements de Jésus et de ses apôtres se lie étroitement au côté moral ou sotériologique.

Pour faire le départ entre ces deux éléments de la doctrine chrétienne, on prétend s'appuyer sur une étude plus intelligente du christianisme naissant, dont la critique moderne aurait, dit-on, ouvert la voie. Toute cette métaphysique, tout ce dogmatisme ne serait, après tout, qu'une surcharge ignorée par les premiers chrétiens, un mélange qui se fit peu à peu de la théologie des écoles juives avec la pure doctrine du Christ. On croit en trouver la preuve dans nos documents eux-mêmes, qui établiraient clairement, dit-on, que la première génération de chrétiens ne sut pas un mot de toute cette christologie qui finit par attribuer à Jésus la divinité métaphysique, la préexistence, etc., etc. Cependant le témoignage de Jésus dans les synoptiques, et les premières prédications de saint Pierre, en présentant le Messie comme juge des vivants et des morts, supposent évidemment une idée de sa personne dont la portée métaphysique ne saurait nous échapper. On ne peut nier, sans

doute, un développement dans la doctrine des apôtres, mais ce développement est tout intérieur et organique : il ne procède pas par emprunts faits de droite et de gauche à la sagesse juive ou aux écoles des philosophes. On peut en suivre le mouvement, en quelque sorte pas à pas, particulièrement chez saint Paul. Le développement de sa christologie se présente chez lui comme le résultat de son expérience personnelle, et nous estimons qu'il est de toute impossibilité de soutenir, historiquement, scientifiquement, que ce grand apôtre, à l'heure où il approche du terme de sa course et quand il se montre le plus affranchi de la loi des Juifs et de la sagesse de leurs écoles, se soit mis à accentuer plus que jamais des doctrines empruntées, sans l'ombre de critique, à la théologie des rabbins.

On peut en dire autant de saint Jean, dont la thèse fondamentale du λόγος θεός est en rapport intime avec le point de vue moral qui domine dans ses écrits, savoir celui du rétablissement de la communion de l'homme avec Dieu, historiquement et réellement accompli dans la personne de Jésus et, par lui, dans les âmes qui s'ouvrent aux paroles de la vie éternelle.

Enfin, ce qui prouve bien que ces éléments de la doctrine des apôtres ne furent pas le fruit de leurs propres spéculations, mais le résultat d'une appropriation toujours plus complète du témoignage que le Seigneur s'était rendu à lui-même, ce sont les paroles que nous lisons dans le quatrième évangile, — ces paroles que la critique conteste sans doute, mais dont elle ne parvient à effacer le caractère historique qu'en se jetant dans les hypothèses les plus aventureuses et les plus insoutenables.

Tout cela, les adversaires, ceux du moins que nous avons en vue, nous l'accordent. Mais, disent-ils, la question n'est pas là ; la question est de savoir s'il est bien permis de donner un sens rigoureux, une portée dialectique à des termes qui, dans la bouche de ceux qui les ont employés, n'avaient évidemment rien de philosophique. Ce que Jésus a pu dire de sa préexistence et de ses éternelles relations avec le Père, de sa présence continuée dans les croyants, de ses fonctions de juge des vivants et des morts, tout cela, et bien d'autres choses encore, doit s'entendre du *principe* incarné en quelque sorte dans sa

personne, de l'*idée* de Dieu, de cette idée spirituellement créatrice, dont il est le porteur. En effet, ajoute-t-on, la claire notion de la personnalité, avec le sentiment de l'identité personnelle et de la réalité de l'existence, cette notion toute moderne était absolument étrangère à l'antiquité et en particulier à l'Orient. Nous ne pouvons pas la supposer chez Jésus, et pas davantage chez Paul ou chez Jean. Aussi, c'est leur faire dire ce qu'ils n'ont pas dit ni pu dire que de donner à leurs paroles une signification métaphysique, et d'appliquer à une personne ce qui, dans leur pensée, s'appliquait à une *idée* et à la puissance créatrice d'un principe.

La question est du plus haut intérêt au point de vue de ce qui constitue pour nous la vraie science, c'est-à-dire au point de vue du savoir dans les conditions de la personnalité. — Si l'on se bornait à dire tout simplement que ni Jésus, ni ses apôtres n'ont eu et surtout n'ont exprimé dialectiquement notre notion moderne de la personnalité, certes, il nous serait facile de tomber d'accord. C'est une chose évidente et incontestable. Mais s'ils n'en ont pas eu la formule, étaient-ils pour cela dans le vague, au point qu'il nous soit permis de traduire leurs paroles en les dépouillant du sens qu'elles présentent tout naturellement ? Nous ne le pensons pas. On a dit que la personnalité, étrangère à l'Orient, ne prenait naissance que sur les bords de la Méditerranée. Soit ; pourvu qu'il soit bien entendu que la vraie personnalité morale a trouvé son berceau sur le bord oriental de la Méditerranée, c'est-à-dire en Israël et sur le sol que lui avait préparé la révélation du Dieu vivant et personnel. Il suffirait de pouvoir citer à ce sujet des paroles comme celles du Psaume LXXIII, 23-28, ou de rappeler l'argumentation de Jésus vis-à-vis des Sadducéens : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'est pas le Dieu des morts mais le Dieu des vivants. » Mais enfin, c'est par Jésus que cette grande idée a déployé toute sa puissance et qu'elle a pris place dans la conscience de l'humanité. Et l'on voudrait que l'homme-Dieu, que la personnalité par excellence, le fondateur et le chef de ce nouveau royaume où chacun de nous est appelé à retrouver et retrouve en effet sa vraie personnalité, on voudrait que Jésus

et ses disciples et ses premiers témoins eussent été étrangers à cette idée!... Cela n'est rien moins que scientifique, rien moins que raisonnable.

D'ailleurs, avec cette hypothèse qui, sous prétexte d'orientalisme, ne veut voir que la personnification d'un principe là où nous entendons le vivant témoignage d'une personnalité consciente d'elle-même, — avec cette hypothèse, disons-nous, on peut aller loin, si loin même, que l'idée du Dieu personnel, si l'on est tant soit peu conséquent, est bien près de nous échapper. Que répondre à ceux qui vous prenant au mot, vous diront: Cette idée du Dieu personnel n'est autre chose qu'un fruit du besoin de la conscience religieuse, dans sa période d'enfance, de se représenter l'absolu d'une manière concrète, de lui donner un visage, de le personnifier, en un mot; mais nous, nous n'en sommes plus là, et notre christianisme, oui, notre christianisme! peut s'affranchir de ces rudiments dogmatiques?... Sur ce point, Schleiermacher était, hélas! conséquent, tandis que dans sa christologie, dans son christianisme pratique, il se montrait inconséquent à sa philosophie. — Quant à nous, nous estimons que la science doit aspirer à l'unité, à la clarté, à la conséquence dans la sphère de la pensée comme dans celle de la vie. Après tout, le côté moral et le côté métaphysique peuvent si peu être séparés que le premier dépend absolument des solutions que nous offre le second. Pour savoir ce que je dois, il faut que je sache ce que je suis et quels sont mes rapports avec mon créateur; il faut donc que je sache ce que je suis et ce que Dieu est.

Reste à examiner *comment* l'esprit humain peut entrer en possession des vérités suprasensibles qui servent de base à la foi et à la pensée du chrétien.

Puisque notre foi suppose une divine révélation et que nous sommes d'accord pour reconnaître que cette révélation a eu lieu en Christ, la première question qui s'offre à nous est celle-ci: Comment Jésus-Christ lui-même est-il parvenu à cette connaissance absolue des vérités divines que nous lui attribuons, lorsque nous le prenons, lui et sa Parole, pour fondement de toute notre théologie?

Assurément, nous devons admettre pour Jésus un développement humain, c'est-à-dire historiquement et psychologiquement conforme aux lois de notre nature. Mais cela ne nous empêche point d'admettre aussi chez le Sauveur la présence de l'Esprit de Dieu, immanent et agissant en lui d'une manière toute spéciale. A la lumière de cet Esprit, il connut parfaitement Dieu son Père, et il se connut lui-même comme le Fils éternel venu en chair pour sauver le monde pécheur et le ramener à Dieu. Ce n'est que rarement et par exception qu'il eut des visions destinées à le fortifier : le fait général est bien plutôt un rapport direct et personnel de sa conscience avec Dieu, une sorte d'intuition des réalités invisibles. C'est ce qui ressort de l'évangile de Jean principalement, mais aussi de quelques passages des synoptiques de Math. XI, 25 en particulier. Eh bien, c'est le témoignage du Seigneur qui est pour les théologiens la chose décisive ; c'est l'état constant de sa conscience, dont ce témoignage est l'expression, qui suffit à fonder scientifiquement l'autorité de sa parole. A vrai dire, nous devons en même temps postuler un fait analogue chez le croyant, à savoir la présence intérieure et l'action de l'Esprit de Dieu rendant témoignage à la vérité manifestée en Jésus.

Quant aux apôtres et aux évangélistes, leur position de témoins oculaires a sans doute une importance capitale en ce qui concerne les faits historiques. Mais ce n'est plus de cela qu'il s'agit ; ils n'avaient pas seulement à conserver et à reproduire ce qu'ils avaient vu et entendu ; ils étaient appelés en outre à nous en procurer l'intelligence, à nous en faire saisir avec sûreté la divine signification. Ici, nous devons mettre chez eux en première ligne le facteur moral, la conscience et le sentiment religieux. Mais ce qui les rendit capables de remplir leur mission et de nous conduire dans toute la vérité, ce fut incontestablement le don de l'Esprit de Dieu, devenu en eux immanent dès le jour de la Pentecôte. Au reste, rien de brusque, rien de magique : mais ce fut alors que la personnalité nouvelle, qui avait été préparée en secret par l'influence de Jésus-Christ, eut son jour de naissance. Après cela cette naissance, comme toute autre naissance, n'exclut point, tant s'en

faut, un libre développement et une ultérieure croissance. Seulement, les disciples possédaient dès lors le principe qui devait les guider sûrement ; et ce qui prouve qu'il ne s'agit pour eux ni d'inspiration extérieure, ni de dictée, ni de rien de magique, c'est le caractère vraiment personnel de leur développement qui n'eut rien d'uniforme, mais qui fut évidemment déterminé par l'individualité des auteurs. Seulement, cette individualité est une individualité sanctifiée, et ainsi préservée d'erreur dans tout ce qui est essentiel, c'est-à-dire dans la mesure du rapport de tel ou tel point de doctrine avec la personne et l'œuvre de Christ qui en est le centre.

En résumé, il faut en convenir, la dernière source et le critère suprême pour la connaissance des vérités divines, c'est le témoignage que les réalités du monde supérieur se rendent à elles-mêmes par le Saint-Esprit, témoignage que nous possédons objectivement dans les saintes Ecritures et, d'une manière dérivée mais concordante, dans la conscience du régénéré de tous les temps.

Nous ne nous dissimulons point que les savants vont hausser les épaules et que, voyant aboutir à un aussi mince résultat les efforts que nous tentons pour revendiquer en faveur de la théologie croyante le caractère d'une science, ils diront : C'est la montagne en travail qui accouche d'une souris. Devant un résultat aussi trivialement orthodoxe, ils passeront outre sans daigner nous accorder un instant d'attention. La vieille doctrine du *testimonium Spiritus Sancti* n'est pas pour eux quelque chose de bien nouveau ; c'est un point de vue qu'ils se flattent d'avoir dès longtemps dépassé. Comment, disent-ils, peut-on venir nous parler d'une connaissance scientifique de la vérité, c'est-à-dire de la connaissance rationnelle d'une réalité objective, au nom d'une intuition immédiate qui, de sa nature, revêt toujours un caractère essentiellement subjectif et individuel ? Et à supposer que vous soyez, pour votre propre compte, parfaitement convaincu de l'existence de ces réalités-là, comment ferez-vous pour en communiquer à d'autres une connaissance scientifique ?

Ce langage, nous le connaissons fort bien, et il ne nous étonne

pas dans la bouche des représentants de ce qu'on appelle la science moderne, dans la bouche des ἀθέοι ἐν τῷ κόσμῳ. Mais cette science-là aboutit fatalement à des ruines, dans la sphère de la science elle-même comme dans celle de la vie ; l'expérience le prouve et le prouvera toujours plus complétement. C'est à ceux qui veulent encore du salut qui est en Jésus-Christ, mais qui veulent en même temps faire usage de leur raison et rester des penseurs, c'est à eux seuls que nous disons : Est-il bien raisonnable de prétendre cueillir les fruits de l'arbre quand on en coupe les racines ? Et quand on est en présence d'un fait historique aussi original, aussi considérable, aussi fécond que l'est le christianisme, est-il bien raisonnable de vouloir le comprendre, ce fait, autrement que d'après ses propres prémisses ? Or, le christianisme pose d'un bout à l'autre, comme première et indispensable condition de son appropriation, de sa conservation et de son accomplissement, le témoignage du Saint-Esprit, qu'il promet à tous ceux qui le demanderont. Nécessaire pour la vie, il l'est aussi pour la connaissance. Il n'y a de *sagesse* chrétienne que par lui. (1 Cor. II, 10.)

Y a-t-il donc là quelque chose d'aussi *irrationnel* qu'on le prétend ? Pas le moins du monde. Nous estimons, au contraire, que la notion d'un savoir vraiment personnel implique nécessairement le postulat d'une manifestation immédiate de l'être à l'esprit pensant, et d'une libre réceptivité de celui-ci. Qu'avons-nous vu, en effet ? quels sont les principes qui nous ont servi de point de départ ? Le savoir repose sur une appropriation de l'objet qui est, par le sujet qui connaît et qui pense : c'est l'union du sujet avec l'objet, du moi avec le non-moi. Que le moi se distingue et se possède comme libre personnalité, telle est la première condition de toute vraie connaissance. Et pour que ce *moi*, pour que cette vivante personnalité puisse réellement s'unir au non-moi, il faut que celui-ci lui soit homogène, qu'il soit, lui aussi, personnel, qu'il se manifeste comme tel au sujet pensant et qu'il lui devienne immanent. C'est là, à nos yeux, la seconde condition d'une vraie connaissance. — Mais cette seconde condition, nous le savons bien, n'est pas admise par le gros de nos adversaires. Bien

plutôt, selon eux, la science proprement dite aurait exclusivement pour domaine l'objet impersonnel, la chose. Quant à nous, cela va sans dire, nous ne songeons point à nier que la personnalité pensante ait à connaître les choses, les faits de la nature et ceux de l'histoire, les lois des mathématiques, et tant d'autres; nous reconnaissons aussi que la science peut et doit se proposer pour but de ramener la multiplicité et le chaos des phénomènes à un système satisfaisant pour la pensée. Mais cet ensemble des choses, ce *cosmos,* nous ne le connaîtrons jamais d'un vrai savoir que quand nous en connaîtrons le centre. Nous ne saisirons bien les phénomènes variés de la vie universelle que quand nous aurons pénétré jusqu'au cœur d'où cette vie procède. Ce n'est que là que le sujet pensant pourra entrer avec l'objet connu dans cette communion où il trouve son repos et sa vraie satisfaction. Pour tout dire en un mot, le savoir du sujet personnel ne s'achève que dans la connaissance d'une autre personnalité, et, en définitive, de la personnalité absolue, c'est-à-dire de Dieu, le fondateur, le conservateur et le but de tout ce qui est. Aussi disons-nous, pour conclure: il n'y a de vrai savoir, c'est-à-dire de connaissance de l'être dans sa réalité et dans son essence, que pour le sujet personnel quand il s'unit à Dieu, au Dieu personnel manifesté à sa conscience, et qu'il voit ensuite l'ensemble des choses en lui, et lui en elles. Or, pour l'homme déchu, cette connaissance n'est possible qu'en Christ et par le Saint-Esprit, qui établit une réelle communion entre l'âme croyante et son Dieu sauveur.

En finissant, l'auteur indique les conséquences pratiques du résultat auquel il est arrivé.

Et d'abord, il ne se fait aucune illusion sur le peu de succès qu'obtiendront ses déductions auprès des modernes représentants de la science. Mais ce n'est pas à eux qu'il s'est adressé, et, axiomes pour axiomes, dogmatisme pour dogmatisme, le dogmatisme de la foi vaut bien celui de la science. M. Plitt à la ferme espérance que pour l'église de l'Evangile et pour sa théologie, l'avenir tient en réserve des jours meilleurs. Seulement, joignons à la bonne confiance la modestie. Notre science

pas plus que notre foi n'est l'affaire du monde comme tel. L'église subsistera, mais comme libre communauté et non comme puissance mondaine, et sa théologie, elle aussi, ne peut être qu'une libre école à l'usage de ceux qui en veulent. Nous retournons aux origines ; et tout comme l'ancien monde et sa science finirent par céder la place au christianisme, de même vis-à-vis de notre monde sans Dieu, qui, tout moderne qu'il se nomme, vieillit et se meurt, l'Evangile reste la parole de la vie éternelle, toujours jeune et toujours fécond. Mais les temps sont difficiles, et l'église et la science chrétienne ont à se garder de compromis qui seraient, tout à la fois, une trahison et un suicide.

En second lieu, tandis que les autres sciences poursuivent leur chemin sans se soucier de la théologie, celle-ci ne doit point assister avec indifférence à ce mouvement ; elle doit avoir l'œil ouvert ; et, attentive aux résultats obtenus, les envisageant à la lumière de ses propres principes, elle doit s'appliquer tour à tour, et selon les circonstances, tantôt à les mettre à profit, tantôt à les combattre. Surtout, elle doit avoir à cœur de montrer sa sympathie pour tout ce qui est vraiment humain *(nihil humani a se alienum putat)* ; et dans les rangs de ses adversaires, il faut qu'elle sache discerner ceux qu'elle peut espérer de rallier à ses principes. Dans ce but, elle aura toute une science *propédeutique,* sorte de parvis des gentils, que les Pères apologètes des premiers siècles étaient bien loin de négliger, car ils ne méconnaissaient pas, comme on l'a fait trop souvent plus tard, les rapports organiques qui rattachent le règne de la nature à celui de la grâce et la première création à la seconde.

Enfin, vis-à-vis du plus grand nombre de ceux qui se vouent aux études théologiques, il importe de se souvenir que, d'après nos principes, il ne peut être question de science, au moins dans le sens défini plus haut, que pour une personnalité régénérée, en sorte que là où cette condition n'est pas remplie, la science de la foi ne pourra jamais être qu'une recherche et non encore une possession. Au reste, qui de nous pourra se flatter d'être un πνευματικὸς parvenu à la perfection?.... Ainsi

notre science de la foi sera-t-elle toujours imparfaite et incomplète. Un savoir qui est obligé d'avouer qu'ici-bas il est condamné à rester fragmentaire, sera toujours une science sous l'humble vêtement du serviteur, et elle ne quittera ce vêtement que le jour où la foi sera changée en vue et l'espérance en possession. Au reste, consolons-nous-en : il n'y a que ce qui est d'en bas qui s'achève dans ce monde ; tout ce qui est grand, en revanche, y reste incomplet, inachevé, rayons épars d'un soleil qui ne doit faire briller toute sa gloire que dans la sphère de l'éternité.

L. DURAND,
professeur.

BULLETIN

THÉOLOGIE

W. Weiffenbach. — La pensée de Jésus sur son retour[1].

Les discours eschatologiques des évangiles offrent à l'interprète de graves difficultés; la principale consiste dans cette affirmation de Jésus, que du vivant de ses contemporains il reviendrait sur les nuées du ciel. Il n'y a à première vue que deux moyens d'expliquer cette prédiction, contredite par l'événement: ou bien attribuer l'erreur à Jésus lui-même, ou bien la mettre sur le compte des disciples en vertu d'une confusion qu'ils auraient commise. La plupart des critiques actuels ont adopté cette seconde alternative et pensent que les disciples ont sur ce point mal compris le Maître. Celui-ci aurait parlé de son retour sous une triple forme: 1° au *sens propre*, c'est-à-dire du retour en vue du jugement; 2° au *sens historique*, soit des faits qui signaleront la victoire de son œuvre (ruine de Jérusalem, établissement du christianisme dans le monde); 3° au *sens figuré*, ou de son retour spirituel par l'effusion du Saint-Esprit. Les passages de la première catégorie présentent seuls des difficultés par le fait de la date prochaine qu'ils attribuent à l'événement annoncé ; on admet donc qu'ils ont subi des interpolations (Colani), ou bien que Jésus n'a pas voulu parler d'un jugement qu'il exercerait en personne, mais d'un jugement prononcé sur le monde par sa parole, sa doctrine (Baur). D'autres critiques veulent faire peser sur Jésus lui-même la responsabilité de l'erreur. Strauss et Renan parlent volontiers de *fanatisme* ou tout au moins d'une « *illusion* commune à tous les grands réformateurs » sur le succès final de leur œuvre. Keim pense que Jésus a puisé cette idée dans l'Ancien Testament; il aurait eu de son chef une notion spirituelle de son règne, mais ne pouvant la concilier avec les prophéties

[1] *Der Wiederkunftsgedanke Jesu nach den Synoptikern*, kritisch untersucht und dargestellt von Dr Wilhelm Weiffenbach, Prof. der Theol. in Giessen. — Leipzig, 1873, VIII et 424 pages in-8°.

au sujet du Messie, il aurait reporté sur sa seconde venue les descriptions de la prophétie messianique, ainsi le *retour sur les nuées du ciel.*

A côté de ces explications contradictoires on peut placer divers essais du même genre. Ainsi celui de Scherer : le double sens dans lequel Jésus parle de la parousie, et qui a produit une certaine confusion dans les discours eschatalogiques, peut être réduit à l'unité si l'on admet que le retour du Seigneur consiste surtout dans la puissance de jugement qu'on reconnaît dans l'Evangile et dont l'acte suprême est le jugement dernier, la catastrophe de Jérusalem étant également un acte avant-coureur de la fin. Selon Kienlen, Jésus aurait lui-même séparé les divers actes de la parousie, et l'on peut, par des procédés critico-exégétiques, retrouver actuellement dans ses discours ce qui concerne l'un ou l'autre de ces actes. D'après Gess enfin il faudrait chercher dans saint Luc la véritable pensée de Jésus sur ce point; or, comme on le sait, les discours eschatologiques de cet évangile marquent un commencement de distinction entre la ruine de Jérusalem et la parousie.

M. Weiffenbach expose successivement ces divers essais et les soumet à une critique très fine, montrant surtout leur insuffisance en regard des textes ou le jour fâcheux qu'ils jettent sur la personne de Jésus, à qui il paraît difficile d'attribuer une erreur aussi colossale que celle de son retour *prochain* en vue du jugement final du monde, cette idée étant en contradiction avec les paroles dans lesquelles il annonce l'extension de l'Evangile sur le monde entier. Aussi est-ce dans une autre voie qu'il faut chercher la solution du problème, c'est-à-dire d'abord dans l'étude des divers morceaux eschatologiques contenus dans les évangiles [1], principalement de Marc XIII, Math. XXIV, Luc XXI. Cette analyse patiente et scrupuleuse est la partie la plus remarquable de l'ouvrage; elle montre, en premier lieu, le caractère incomplet de l'analyse tentée par Weisse, pour s'attacher ensuite à une idée ingénieuse de Colani, développée par Weizsäcker et Pfleiderer. D'après Colani le noyau du discours eschatologique se compose d'une trentaine de versets et se termine Marc XIII, vers. 32; chaque évangile a ajouté quelques éléments à ce noyau central. Quand on s'en tient à ce morceau on est frappé de voir combien peu la réponse du Seigneur (Marc XIII, 5) correspond à la demande des disciples et comment, dans l'ensemble des discours, Jésus tend à fixer aux événements annoncés une date *prochaine*, tandis qu'à la fin (vers. 32) il déclare que le Fils de

[1] M. Weiffenbach donne la préférence à la rédaction de Marc, parce que cet évangile doit avoir été le premier en date.

l'homme *ne sait ni le jour, ni l'heure de son retour !* Notre critique en conclut que cette partie, Marc XIII, 5-31, est une interpolation ; il faut reconstruire le véritable nexe de cette manière : 1° vers. 1-4 : question des disciples ; — 2° vers. 32 : réponse de Jésus ; — 3° vers. 33-37 : invitation à la vigilance. Quant à l'interpolation (Marc, vers. 5-31), c'est une véritable *apocalypse* tout à fait semblable aux produits de l'apocalyptique juive, aux livres sibyllins, et contraire à la pensée de Jésus ; c'est l'œuvre du judéo-christianisme dont la pensée favorite était le prompt retour du Messie sur les nuées du ciel ; il se pourrait même que ce fût l'oracle mystérieux dont parle Eusèbe et qui aurait été remis aux chrétiens de Jérusalem (vers l'an 68) pour les engager à s'enfuir sur la rive orientale du Jourdain. Weizsäcker a heureusement complété cette hypothèse en montrant qu'à côté des éléments judaïsants et apocalyptiques, ce morceau contient des fragments d'origine exclusivement chrétienne, qui ont été combinés avec les premiers par le rédacteur de l'évangile ; ce sont principalement des exhortations et des consolations aux disciples placés dans une situation difficile Enfin Pfleiderer a encore mieux précisé les fragments d'origine juive et judéo-chrétienne et ceux qui proviennent du rédacteur de l'évangile, en montrant le caractère et la tendance de ces diverses parties. Il est parti pour cela de Math. XXIV, vers. 15, où l'on trouve l'expression énigmatique τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, empruntée à Daniel (LXX) : Pfleiderer pense qu'il s'agit des massacres commis par les zélote dans le temple pendant les années qui précédèrent immédiatement le siége, et qui engagèrent les chrétiens à s'enfuir ; c'est autour de ce point central que se rangent les autres fragments apocalyptiques.

Quant aux morceaux d'origine chrétienne (par exemple, Math. XXIV, vers. 4...9, 14, 23, 28, 32...) ils viennent s'intercaler entre les précédents en produisant une certaine confusion dans l'ensemble, surtout parce que leur but en général est de signaler un *retard* dans l'accomplissement des faits annoncés ; ainsi la prophétie concernant la prédication de l'Evangile sur toute la terre avant la fin, est destinée à tempérer l'impatience de ceux qui attendent la parousie dans un avenir prochain. M. Weiffenbach admet la plus grande partie de ces résultats ; il cherche seulement à distinguer d'une manière plus nette ce qui dans le discours doit remonter au Seigneur lui-même et ce qui provient soit de source apocalyptique, soit du rédacteur de l'évangile ; l'apocalypse proprement dite (Marc XIII, 5-31) commence par le tableau des événements précurseurs, tels que guerres, etc. (7-9) ; puis vient ce qui concerne la catastrophe juive (14-20) ; enfin le retour du Fils de

l'homme (24-27) et la conclusion (vers. 30). Dans tout cela il n'y a qu'un seul trait qui remonte à Jésus lui-même : c'est l'annonce de son *prochain retour ;* mais cette annonce a revêtu un coloris emprunté à l'apocalyptique juive. Le reste du chapitre (Marc XIII, 1-4 ; 5-6; 9 *b*-13; 21-23 ; 33-37) doit être considéré comme ayant fait partie du discours de Jésus, avec adjonction de quelques paroles empruntées à d'autres circonstances.

Après l'analyse de ce grand discours vient celle des morceaux eschatologiques disséminés dans les corps des évangiles, soit de ceux qui viennent de l'évangile primitif de Marc, soit de ceux qui sont tirés de la collection des discours et qu'on trouve dans Matthieu et dans Luc (Marc VIII ; 38, IX, 1 ; X, 28-30; Luc XII, 35-38 ; XVII, 20-37 ; XVIII, 2-8; Matth. X, 23; XXIV, 45-51; XXV, etc.), pour en tirer cette conclusion que, sur la fin de sa carrière, Jésus a, à diverses reprises, annoncé aux siens son retour personnel et cela dans un avenir prochain. Ces déclarations ont revêtu dans les évangiles une forme apocalyptique étrangère à la pensée même du Maître ; à cette forme appartient la notion d'un retour glorieux, sur les nuées du ciel, avec les anges, etc. A côté de cette tendance judaïsante se trouve dans certains morceaux une tendance universaliste, ainsi dans les paraboles et fragments divers où le retour de Jésus est présenté comme ayant pour but le *jugement du monde.*

C'est à ce moment que se présente la solution proposée par M. Weiffenbach ; il en trouve les premières traces dans Schleiermacher et surtout dans Weisse. Le point de départ est le fait que, Jésus depuis sa résurrection, a cessé complétement de parler de son retour glorieux. Ensuite il paraît évident que Jésus n'a pas annoncé sa résurrection sous une forme aussi précise que semblent le dire les évangiles; il en a parlé plutôt d'une manière obscure et les disciples doivent l'avoir mal compris, preuve en soit le découragement qu'ils éprouvent après la mort de leur Maître et l'étonnement, le doute qu'ils manifestent en le voyant ressuscité ; dans Marc IX, 9 nous voyons Jésus parler très clairement de sa résurrection et, au vers. 10, les disciples se demandent ce que ces mots peuvent signifier. Cela ne prouve-t-il pas qu'il s'est exprimé en d'autres termes, c'est-à-dire qu'il a simplement parlé de l'avenir de son œuvre comme ne devant pas être compromis par sa mort, de son activité personnelle comme destinée à continuer au delà du tombeau ? N'est-ce pas là ce qui a conduit les disciples à entendre ce qu'il disait de sa résurrection dans le sens d'un retour glorieux tel qu'il est dépeint dans les discours eschatologiques?

Pour démontrer le bien fondé de cette hypothèse, il suffit de rappeler que les paroles du Seigneur qui se rapportent à son *retour* datent de la fin de sa carrière, c'est-à-dire de la même époque où l'on voit apparaître la promesse de sa *résurrection*. (Marc VIII, 27-IX, 1.) C'est donc la pensée de sa mort qui éveille en lui cette double espérance. (Luc XVII, 24-25.) Dans ce passage, le Seigneur parle de son *jour* comme devant apparaître dans tout le monde avec la promptitude de l'éclair, et il ajoute : « mais auparavant il faut que le Fils de l'homme souffre et qu'il soit rejeté par cette génération ; » c'est-à-dire qu'après les souffrances et la mort viendra la victoire, après la défaite apparente de son œuvre arrivera la *restitutio in integrum* de cette œuvre par le retour de sa personne ou par sa résurrection, car l'un et l'autre de ces faits sont présentés tour à tour comme devant succéder à la mort. Cette double manière d'envisager sa victoire se comprend très bien si l'on se représente la pensée de Jésus au sujet de sa mort : il a la conscience parfaitement nette de la valeur et de la durée de son œuvre, de l'importance de sa personne comme fondateur du royaume de Dieu ; en même temps la pensée de sa mort se présente à lui comme une inexorable nécessité. Comment concilier ces deux idées si ce n'est par la conviction, inébranlable aussi, que la mort ne serait pas pour lui le terme fatal de l'activité, mais une simple transition à un état glorieux ?

En d'autres termes, Jésus a eu la certitude non-seulement de la victoire de sa cause, mais du rétablissement de sa personnalité dans la dignité messianique. C'est là au fond ce qui reste d'authentique dans les discours sur la parousie et dans ceux qui se rapportent à la résurrection, quand on en a détaché les formes apocalyptiques ; ce qui reste c'est l'affirmation d'un retour personnel et visible de Jésus auprès des siens, du vivant de la génération contemporaine. Si l'on n'admet pas qu'en parlant de ce retour il ait entendu sa résurrection, on ne comprend pas comment Jésus aurait pu annoncer sa mort sans expliquer en même temps à ses disciples qu'elle ne constituait pas un obstacle à son retour glorieux ; on ne comprend pas qu'après sa résurrection il n'ait pas de nouveau fait mention de ce retour qui, dans ce cas, restait encore à réaliser.

Toutes choses deviennent claires aussitôt qu'on admet l'identité de la résurrection et de la parousie. Mais on comprend très bien que cette identité ne fût pas admise par les disciples, qu'au contraire ils aient attendu après la résurrection un second retour du Maître sur les nuées du ciel, attente qui se fait jour dans le passage Actes I,

11. Cela provient de ce que les disciples ne considérèrent pas alors comme entièrement accomplies les promesses de leur Maître ; il se fit dans leur esprit une distinction entre celles de ces promesses dont ils avaient vu l'accomplissement et celles qu'ils espéraient encore voir se réaliser, c'est-à-dire l'attente d'un règne messianique terrestre; ces espérances, violemment comprimées par la mort de Jésus, qu'ils ne pouvaient accepter, reprirent leur essor; ils crurent à un nouveau retour du Seigneur dans lequel il manifesterait sa gloire au monde entier. Cette croyance se révèle dans les passages des synoptiques où il est question de la parousie; de là la distinction établie par eux entre ces passages et ceux où il est parlé de la résurrection.

C'est ainsi seulement que s'explique la confusion qui règne dans les discours eschatologiques et qu'on peut justifier Jésus d'une erreur grave quant à l'époque et au mode de son retour. Sa résurrection est l'accomplissement de toutes ses promesses: c'est par là qu'il a rassuré, fortifié ses disciples et qu'il leur a donné le pouvoir de continuer son œuvre, de l'établir d'une manière victorieuse et définitive.

L. M.

E.-F. Kruyf. — Histoire de l'anglo-catholicisme [1].

Il y a quelques années, la société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne mit au concours la question suivante: « La société demande une histoire succincte du puséïsme en Angleterre avec l'indication de ses causes, des effets qui en résulteront probablement, de l'avenir qu'on peut lui prévoir. »

Le mémoire auquel on n'a pas hésité à décerner le prix est celui de M. le pasteur E.-F. Kruyf. Ce mémoire vient de paraître sous le titre précité. Ce n'était pas une tâche facile que celle d'écrire l'histoire d'un phénomène qui appartient entièrement aux temps modernes, qui est encore en pleine action, et qui ne présente en aucune manière un ensemble achevé. L'auteur s'en est acquitté d'une manière vraiment méritoire. Il a traité son sujet sous une forme excessivement attrayante, dans un style qui captive et qui lui donne une vie remarquable. Il s'est montré parfaitement au courant des conditions de la société anglaise, du journalisme et de la littérature du jour. Son ouvrage a pu ainsi présenter une richesse et une abondance pré-

[1] *Geschiedenis van het Anglo-katholicisme* door E. F. Kruyf, predikant. Leiden, D. Noothoven van Goor.

cieuses. Nous empruntons à la « *Gazette ecclésiastique* [1] » l'analyse suivante de ce travail intéressant.

Dans l'introduction l'auteur jette avant tout un coup d'œil sur la marche de la réformation en Angleterre et sur l'origine et l'organisation de l'église anglicane qui en a été le produit. Il signale dans leur origine et dans leurs efforts les deux éléments au sein de l'église, savoir le parti de la haute et celui de la basse-église (*High* et *Low-Church*), entre lesquels se forme bientôt celui de la large-église (*Broad-Church*). Le besoin de réformation se manifestant avec une énergie croissante, la condition de l'église, au dehors et au dedans, devint toujours plus inquiétante, jusqu'à ce qu'enfin la suppression de dix évêchés en Irlande fit éclater le mouvement anglo-catholique, ou puséiste, dont les premières apparitions datent de juillet 1833.

Dans la première partie, *l'apparition audacieuse de l'anglo-catholicisme* (1833-1841) nous est exposée. Et d'abord nous faisons la connaissance des *auteurs du mouvement:* Lloyd, Froude, Perceval, Kebble, Pusey, Newman, Palmer et Rose, esquissés dans des profils nets et vivants. Nous y trouvons un cercle d'hommes du parti de la haute-église, qui ne voyaient qu'à regret le déclin du pouvoir et de l'influence de l'église. Voulant lui fournir un ferme appui, ils désiraient la faire considérer comme une partie de l'église catholique, une et sainte.

Ce fut là le point de départ qui fut proclamé comme programme du nouveau parti, et qui fut développé et appliqué de diverses manières dans les *Traités d'après les besoins du temps.* (Chap. 2.) Ces écrits rendaient évidente l'inclination du parti pour le romanisme. On alla même jusqu'à affirmer les idées suivantes : « Le romanisme possède le principe de la vraie catholicité, seulement sous une forme mauvaise; le protestantisme ne possède pas ce principe. Nous autres, partisans de l'anglo-catholicisme, nous ne considérons pas nos croyances comme une religion distincte du romanisme: nous nous croyons au contraire partisans de la même foi, moins ses erreurs. » Mais comme le public se montrait inquiet de pareilles assertions, on chercha à le rassurer et à prévenir son opposition au moyen d'un accommodement.

C'est là le sujet du troisième chapitre, ayant pour titre: *Un faux chemin interdit, un chemin intermédiaire recommandé.*

Le *dernier traité* (chap. 4) publié par Newman, en 1841, couronna l'œuvre de la transition au romanisme: une crise devint inévitable.

La seconde partie nous fait voir *la triple crise de l'anglo-catholicisme* (1841-1851). Nous y sommes frappés de la hardiesse toujours

[1] *Kerkelyke Courant*, organe officiel de l'église réformée des Pays-Bas.

croissante des anglo-catholiques dans la proclamation de leurs principes tout romains. Mais lorsque enfin Ward en vint à soutenir en public la thèse que l'église romaine répond à l'idéal d'une véritable église, il éprouva un échec considérable. (Chap. 5.) L'académie d'Oxford pensa qu'elle ne devait pas garder le silence plus longtemps, et à la suite d'une grande conférence, le 13 février 1845, Ward fut dégradé publiquement. Que restait-il alors à faire? Il fallait quitter l'église anglicane, ou y rester sous une restriction mentale.

Au sixième chapitre, l'auteur nous retrace *la fuite et la persévérance* des hommes de ce parti. Newman passa, le 9 octobre 1846, à l'église romaine; beaucoup de prêtres et de notables suivirent son exemple. Pusey demeura, dans l'espoir de meilleurs jours.

Une seconde crise fut occasionnée par *la question du baptême* (chap. 7) et par la lutte qui s'y rattacha, au sujet du pasteur Gorham. Ce fut cet événement qui manifesta avec évidence ce que devaient être les rapports avec l'état. On vit qu'en insistant sur l'indépendance de l'église, on pouvait gagner beaucoup de partisans de la haute-église.

L'institution de la *hiérarchie* de l'église romaine en Angleterre (chap. 8) éveilla une forte animosité contre les anglo-catholiques et donna lieu à une troisième crise. Leur force était devenue manifeste; ils devaient apprendre seulement à être plus prudents.

Dans la troisième partie, l'auteur raconte le *développement étendu de l'anglo-catholicisme.* (1851-1867.) En premier lieu, il y est traité de la *convocation* et de la *transsubstantiation.* (Chap. 9.) Dans les luttes au sujet de ces points, le parti fit tout son possible pour maintenir l'indépendance de l'église dans la juridiction ecclésiastique et pour introduire la doctrine de la présence réelle du corps et du sang de Christ dans les signes de la sainte cène. Un jour nouveau est jeté sur cette période par tout ce que l'auteur met sous nos yeux de la *vieille discipline* et de la *nouvelle théologie.* (Chap. 10.) Tandis que l'introduction de la confession aliéna au parti anglo-catholique beaucoup de partisans de la basse-église, la naissance de la nouvelle théologie des « Essais et revues » (*Essays and reviews*) lui fut favorable. Il est vrai que le procès entrepris contre les auteurs des « Essais » n'eut pas de succès, et qu'un d'eux, le docteur Temple, fut nommé évêque d'Exeter. Néanmoins la crainte de ce qui était nouveau rendait un certain nombre de gens trop indulgents pour ce qui était ancien.

Le onzième chapitre nous décrit *les premiers pas du parti sur le terrain pratique.* « Une théorie romano-catholique demande une pra-

tique romano-catholique, une religion mystique doit trouver un corps dans des cérémonies mystiques. » On comprend donc facilement que la célébration de la sainte cène et non plus la parole prêchée devint pour les anglo-catholiques le centre du culte. Un grand nombre de cérémonies et de décorations nouvelles furent introduites dans l'église anglicane, et firent que le public confondit toujours plus l'anglo-catholicisme avec le papisme. De ce nombre furent les autels ornés de bougies et de fleurs, les révérences faites devant la table de la communion, le surplis blanc du prédicateur, etc.

En effet, en lisant ce que l'auteur nous dit du *ritualisme* (chap. 12), on est étonné de voir comment un culte à peu près tout catholique a pu s'introduire dans l'église réformée de l'Angleterre protestante.

La quatrième partie nous parle cependant d'un *commencement d'opposition à l'anglo-catholicisme*. (1867-1872.) Tant de causes ayant contribué à faire de l'anglo-catholicisme, malgré sa tendance vers le ritualisme, un parti puissant dans l'église nationale de l'Angleterre, il fallait beaucoup de sagesse et beaucoup d'énergie pour imposer à cette tendance certaines limites. Le douzième chapitre caractérise donc ces efforts comme une *œuvre difficile entreprise avec force*. Ceux qui sont peu au courant des conditions de la société anglaise trouveront ici une exposition très lucide de tout ce que les pasteurs, les laïques, l'église, directement et indirectement, et enfin la couronne crurent devoir faire pour mettre un frein aux efforts incessants du parti. Dans cette situation, les sujets de lutte et de procès sur la doctrine de la présence de Christ dans la sainte cène et sur les cérémonies qui ont pour centre la communion renaissaient incessamment. Nous avons ici le récit de ces démêlés embrouillés qui se dénouaient devant la *commission royale et juridique* (chap. 14), jusqu'à la dernière sentence prononcée dans l'affaire Bennet, juin 1872. A partir de ce moment la position de l'anglo-catholicisme devient plus légale, et partant plus solide qu'elle ne l'avait été jusqu'alors.

La cinquième partie a pour sujet *les effets et l'avenir de l'anglo-catholicisme*. C'est d'abord *le côté bienfaisant de ce phénomène* (chap. 15) qui nous est montré dans la vie qu'il a apportée dans l'église anglicane. Puis l'auteur nous fait voir *l'accroissement du pouvoir de la papauté* (chap. 16) et *l'affaiblissement de l'église nationale en Angleterre* (chap. 17), causés par le fait que les anglo-catholiques, ensuite de leurs efforts et de leurs agitations, ont affaibli dans l'église anglicane le respect pour ses conducteurs, modéré l'amour de ses membres, augmenté l'indifférence des dissidents, vivifié l'espoir de ses ennemis.

Enfin l'auteur nous trace *l'avenir probable de l'anglo-catholicisme.* (Chap. 18.) Les anglo-catholiques niant la suprématie du pape, leur épiscopat manque d'un point d'appui ferme. Bien qu'ils saluent comme sœurs les églises romaine et grecque, celles-ci persistent à se montrer toujours fort peu disposées à reconnaître cette relation de parenté. Quel peut donc être l'avenir qu'espère le parti au sein de l'église anglicane? Nous ne saurions mieux faire ici que de citer les propres paroles de l'auteur: « Ainsi l'église demeure quelque peu catholique, non romaine, quelque peu protestante, non puritaine; et voici le grand avantage : chacun sait à quoi s'en tenir. S'il est dans le conseil de Dieu que le jour vienne où l'église épiscopale de l'Angleterre sortira de la servitude de l'état, nous prions le Seigneur que l'esprit évangélique et protestant se manifeste alors dans ses membres avec assez d'énergie pour que le fruit en soit, non-seulement une nouvelle confession de foi d'après le christianisme authentique et apostolique, mais aussi la ferme volonté des pasteurs et des laïques de s'y tenir en toute sincérité ou de s'en aller. »

J.-J.-P. V.

E. Jaccard. — Sermons [1].

M. E. Jaccard, pasteur de l'église française de Zurich, vient de publier un court mais substantiel volume contenant douze sermons, dont voici les titres: *L'Evangile primitif, Le Travail, Noël, C'est accompli, La Résurrection, L'Ascension, L'Affermissement du chrétien, Pentecôte, La seule chose nécessaire, La révolte des souverains contre l'Eternel et leur défaite, La perle de grand prix.*

L'auteur nous dit lui-même, dans une préface de quatre lignes, « qu'il ne faut pas chercher dans ces discours autre chose qu'une exposition simple de la doctrine chrétienne. » C'est trop de modestie! car le lecteur attentif y trouvera certainement, en outre, instruction, force, consolation; celui qui parle est un chrétien convaincu, chez lequel bat un cœur d'homme, mais d'homme parlant sous l'action de la grâce divine dont il a senti l'efficace, et qu'il voudrait communiquer à ses auditeurs. La forme est simple, le style clair et nerveux; le prédicateur est du nombre de ceux qui ont eu *le*

[1] *Sermons*, par E. Jaccard. Lausanne et Zurich, 1874. — 1 vol. de 151 pag., in-8.

temps d'être court, car en peu de mots il dit beaucoup de choses. On appréciera surtout le caractère pratique des développements; M. Jaccard est un homme de son temps, qui comprend les besoins, les aspirations, les souffrances de ses contemporains, et qui s'efforce d'appliquer le seul remède : l'Evangile.

Au point de vue théologique, — celui qui devrait nous préoccuper surtout dans la *Revue*, — serait-ce compromettre l'auteur que d'affirmer que sa tendance est aussi large qu'élevée? Ces sermons sont franchement évangéliques, mais ils ne sont pas d'une orthodoxie désespérante; un souffle de vie et de jeunesse a passé par là; la théologie autoritaire pourrait se montrer peu satisfaite de quelques assertions concernant les détails des récits bibliques, mais nous ne pensons pas que les auditeurs de M. Jaccard et ses lecteurs s'en plaignent; si la formule dogmatique y perd en précision, la solidité des convictions n'en est que plus apparente et plus communicative. N'est-ce pas l'essentiel?

L. M.

Thèse académique.

F. Morel. — L'autorité religieuse d'après la Bible. — Lausanne 1873.

Cette thèse est, avant tout, comme le dit l'auteur, une étude biblique. Elle se divise en quatre parties, dont la première est consacrée à des considérations générales. Dans le premier chapitre, l'auteur nous parle de l'empire de l'autorité. L'homme vit d'autorité; il est libre, sans doute, mais d'une liberté enchaînée. « Nous sommes environnés, pour ainsi dire, d'autorité; elle nous domine, nul ne peut y échapper, pas même ceux qui la bravent. » Dans le deuxième chapitre, l'auteur traite de l'idée de la religion, quant à son autorité. Après avoir rappelé l'état de l'homme avant la chute, l'auteur nous montre comment, après la transgression, la religion historique fut fondée sur la terre. Par elle sont établis des rapports nouveaux entre deux facteurs: Dieu et l'homme déchu; le premier sollicitant et sauvant ou punissant, le second répondant aux intentions divines ou les méprisant. Ce sont là les grandes lignes de la religion, laquelle n'est pas stationnaire; nous n'aurons qu'à suivre leur développement graduel. Aussi la deuxième et troisième partie sont elles avant tout historiques.

D'abord l'auteur nous esquisse rapidement l'histoire du développement religieux sous l'ancienne alliance, qui, une fois la venue de Christ réalisée, devait prendre fin dans les cérémonies extérieures, et dont l'esprit devait être transformé par le souffle nouveau qui passerait sur la terre. La troisième partie est consacrée au Nouveau Testament. La vérité, dans la personne de Jésus-Christ, nous présente deux caractères qui sont ceux de toute véritable autorité religieuse. Révélation immédiate et directe d'un côté, persuasion morale de l'autre. Et quand le Seigneur est retourné auprès du Père, nous voyons que les apôtres sont d'accord sur le fond inébranlable des grands faits chrétiens, et que les conséquences qu'ils en tirent avaient déjà été indiquées par Jésus-Christ lui-même. C'est là pour nous, non-seulement un postulat de la conscience, mais un fait démontré. Aussi les apôtres ne craignent pas de « se présenter avec tous les titres d'autorité qu'ils possèdent ; sans vouloir jamais rien imposer, ils engagent chaque fidèle à examiner et à juger leurs paroles, sûrs qu'ils sont que celui qui le fera sous le regard de Dieu, se convaincra facilement que tout ce qu'ils disent est conforme à la volonté divine. » Enfin, l'auteur termine par une quatrième partie : *Notre autorité religieuse*. Jésus-Christ, présenté à l'âme par l'Esprit-Saint qui nous parle, soit directement, soit par le moyen de la Bible, et accepté par le cœur et la conscience, voilà notre maître, voilà notre autorité ; nous n'en voulons point d'autre.

PHILOSOPHIE

Alfred Weber [1]. — Histoire de la philosophie européenne.

« La vérité métaphysique ne se trouve ni dans le matérialisme, ni dans le spiritualisme dualiste, mais dans le *spiritualisme concret*, qui tient la force et l'intelligence pour les attributs distincts, mais inséparables de l'esprit. » Voilà le sommaire des convictions scientifiques de M. Weber, tel qu'il l'offre en manière d'épigraphe au premier regard du lecteur. A la voir affichée ainsi, l'on s'attendrait à trouver l'histoire tournée à la démonstration de cette thèse. Heureu-

[1] *Histoire de la philosophie européenne*, par Alfred Weber, professeur de philosophie. 1872. — 1 vol. in-8 de VI et 604 pag.

sement il n'en est rien. M. Weber se borne généralement à l'exposition des systèmes, sans y mêler beaucoup de critique personnelle et même sans faire grand effort pour les enchaîner. Sa propre manière de voir ne reparaît guère que dans la conclusion.

Nous différons essentiellement de l'auteur. Nous ne croyons pas que la métaphysique soit une science, et tout en confessant notre incompétence de bonne grâce, puisqu'enfin la cause est jugée (pag. 597), nous persistons à douter qu'elle comporte la méthode des sciences. Les propositions scientifiques sont soumises au contrôle de l'expérience; il y a la règle et la preuve, tandis qu'en métaphysique la contre-épreuve est impossible. Cette différence est à nos yeux radicale; aussi ne voyons-nous d'autre méthode possible en philosophie que la méthode inaugurée par le criticisme de Kant, laquelle consiste à postuler les propositions dont l'esprit a besoin pour s'acquitter de sa tâche scientifique et pratique. Est-ce là ce que M. Weber entend par observation spéculative? Il se pourrait, car cette expression ne nous laisse pas un sens bien clair.

Du moment qu'il s'agissait d'une profession de foi, nous aurions aimé la voir porter sur quelques articles de plus que sur la notion de la substance cosmique, la question de Dieu, par exemple, et la question de la liberté. On craindrait de suppléer au silence de l'auteur, sachant combien il est aisé de se tromper sur la pensée d'autrui; cependant, divers principes nous semblent tout à fait incompatibles avec le théisme, notamment celui dans lequel il est enseigné comme une vérité grande et féconde « qu'il n'y a pas de volonté si puissante qui ne soit soumise à un principe plus puissant encore, ni personne si élevée, *si divine*, qui ne soit *obligée* de reconnaître *au-dessus d'elle* l'autorité impersonnelle qui s'appelle la justice à l'époque de Platon, l'honneur au siècle de saint Anselme. »

Evidemment une volonté soumise à un principe plus puissant qu'elle ne saurait être une volonté créatrice au sens universel du monothéisme, et si tout être personnel reconnaît une autorité impersonnelle, il n'y a pas de Dieu personnel. En somme, nous n'entendons pas bien la philosophie de M. Weber, mais c'est apparemment notre faute, et cette circonstance n'affecte pas le mérite de ses expositions, qui sont en général substantielles et d'une grande netteté. Cette histoire de la philosophie nous paraît très supérieure à ce que nous connaissons en français. Nous lui souhaitons le meilleur succès: c'est dans cet esprit que nous soumettons quelques doutes à l'auteur en vue d'une seconde édition.

Et d'abord le nom d'européenne est-il bien choisi pour une histoire dont les premiers chapitres se passent en Asie ?

Une histoire de la philosophie européenne pouvait-elle négliger l'Espagnol Averroës, et généralement les péripatéticiens arabes, qui ont exercé une influence si décisive, à la fin du moyen âge et durant la période de la renaissance, sur la manière de se représenter l'univers ? Leur absence, de même que celle de la Kabale, nous semble produire une vraie solution de continuité.

Est-il vrai qu'on ne peut pas parler des Pères de l'église, sauf Augustin, sans entreprendre sur la théologie proprement dite? Qu'est-ce que la théologie proprement dite? Si l'anthropologie de Grégoire de Nysse en relève, pourquoi pas celle des Victorins? Une histoire de la philosophie peut-elle bien passer sous silence les Clément et les Origène? N'est-elle pas exposée à discuter leurs opinions à l'occasion de ceux qui les ont simplement adoptées, et l'article étendu sur Scot Erigène n'offre-t-il pas quelques exemples de ce procédé ?

Est-il conforme à la chronologie, et même à la vérité idéale, de représenter ce Jean Scot, le maître des écoles carolingiennes, comme le grand représentant de la philosophie *aux siècles de la foi qui a produit les croisades et le style gothique?* (Pag. 237.)

Le rôle du *Livre des Sentences* est-il bien compris et la raison de son grand succès bien exprimée, lorsqu'on dit que les questions qu'il agite trahissent les progrès d'une pensée impatiente de la tutelle ecclésiastique et presque émancipée ? (Pag. 234.) La haute approbation qu'il reçut ne tient-elle pas au contraire à une tendance éminemment favorable à l'autorité ecclésiastique, en particulier dans la doctrine des sacrements ?

Est-il beaucoup plus exact que la *Somme* de saint Thomas ait éclipsé les *Sentences* du Lombard ? Cette *Somme*, en réalité, n'est-elle pas un commentaire du *Livre des Sentences*, et le texte n'est-i pas encore vivant dans le commentaire ?

Le néoplatonisme de Bruno n'est-il pas trop accusé pour le sortir de la renaissance, et comprend-on bien une division qui place Locke dans une seconde période, en laissant dans la première Leibnitz, qui a réfuté Locke ?

Après avoir exposé (pag. 393) la manière dont Locke analyse l'idée de substance, dont il fait un simple rapport, ne valait-il pas la peine de dire ce qui en résulte relativement à l'objectivité de cette notion d'après les principes généraux du système et d'après les déclarations du philosophe anglais lui-même ?

Ce jugement: *la chaleur dilate les corps,* est-il un jugement synthétique *a priori,* comme il est dit assez clairement pag. 436?

En quoi la locution *schématisme des catégories,* pour désigner leur symbole sensible, leur figure, est-elle plus pédantesque ou plus prétentieuse que tant d'autres termes techniques? Ces fortes épithètes ne jurent-elles pas avec l'objectivité habituelle de l'historien aussi bien qu'avec la modération de son langage? La théorie du schématisme elle-même, que tant de critiques autorisés ont admirée, est-elle réellement une *minutie,* et cette opinion ne tiendrait-elle pas à ce que l'auteur, bien qu'averti, n'a pas pris garde à l'importance de cette théorie dans l'économie générale du criticisme, ne comprenant pas pour quel motif et de quel droit, après avoir fondé la subjectivité de l'espace et du temps sur leur caractère *a priori,* Kant se refuse à prononcer la subjectivité des catégories de l'intellect qui sont également *a priori?* Aussi bien cette distinction disparaît-elle dans l'exposition de M. Weber, aussi bien que dans l'édition européenne de Kant donnée autrefois par Victor Cousin. Mais de telles simplifications sont tout bonnement des altérations. Une exposition plus littérale et plus exacte n'aurait pas permis à l'auteur de dire que la liberté était ébranlée par la critique de la raison pure. Parler de la sorte, c'est méconnaître absolument les rapports réels. La vérité, c'est que l'auteur de la philosophie critique se trouvant placé vis-à-vis d'une science absolument déterministe, s'est efforcé dès l'origine de reconquérir une place à la liberté, en montrant comment elle reste possible, malgré le déterminisme de la science phénoménale. C'est ainsi que la *Critique de la raison pure* fraie la voie à la *Critique de la raison pratique,* qui s'y trouve entièrement préformée. Parler encore de hiatus et de « rétractations, » au sujet de leur rapport, est montrer une singulière complaisance au préjugé. Ce n'est pas parce que le temps « est moins matériel que l'espace, » ni parce qu'il « tient davantage de la nature toute abstraite des catégories, » qu'il permet à l'imagination de se les figurer; c'est tout simplement, comme le dit Kant, parce que le temps est la forme nécessaire de toutes nos représentations quelconques. On ne comprend pas dans quel sens le temps pourrait être dit abstrait.

Le chapitre de Hegel n'est-il pas trop étendu aux dépens de celui de Schelling dans les sujets où Hegel n'a guère fait que copier Schelling? En revanche, l'exposition de la logique hégélienne nous semble trop courte pour être aisément intelligible; les difficultés nous en semblent çà et là dissimulées, ainsi que les côtés plus ou moins cho-

quants du système hégélien : le parti pris de Hegel, par exemple, contre la morale de la conscience.

Enfin nous sommes frappés de certaines lacunes.

Nous voulons bien que l'éclectisme français ne soit qu'un wolfianisme littéraire, une scholastique étriquée et un Leibnitz moins la pointe spéculative; nous avons dit cela nous-même il y a longtemps. Nous comprenons qu'on ait passé sous silence Victor Cousin, qui pensait à tout autre chose qu'à la vérité spéculative. Mais qu'un livre de classe à l'usage du public français ne mentionne pas même La Romiguière, Maine de Biran, cela nous paraît excessif. Le passage de Kant à Fichte ne s'entend pas sans Reinhold. Les noms de Franz Baader, de Fries, de Trendelenburg, de H. Ritter, de Hamilton, de Bain, de H. Spencer, méritaient mieux que celui de M. Louis Büchner de figurer dans une histoire de la pensée moderne en Europe.

Au reste, ces imperfections et ces lacunes, si ce sont véritablement des imperfections et des lacunes, ne diminuent pas sensiblement le prix d'une exposition qui ne pouvait pas tout embrasser en restant succincte et lumineuse.

CH. SECRÉTAN.

J. VOLKELT. — LE PANTHÉISME ET L'INDIVIDUALISME DE SPINOSA [1].

L'auteur s'est proposé de montrer les contradictions qui se trouvent, selon lui, dans la métaphysique, la théorie de la connaissance, et l'éthique de Spinosa. Il cherche à les ramener toutes à une contradiction première et générale qui serait, à l'en croire, celle d'une immanence exclusive, d'une identité absolue et d'une unité abstraite d'un côté, et, de l'autre, d'un atomisme universel et indéfini. Au panthéisme de Spinosa l'auteur oppose le panthéisme de Hegel, dans lequel toutes les contradictions du premier lui paraissent heureusement résolues.

---

[1] *Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza's.* Ein Beitrag zum Verständniss des Geistes im Spinosismus, von Joh. Volkelt. — 1873, in-8° de 89 pages.

LA SITUATION THÉOLOGIQUE[1]

PAR

J.-F. ASTIÉ

Pour quiconque ne se paie pas de phrases et aime à aller au fond des choses, la situation peut être caractérisée d'un seul mot : absence à peu près complète d'intérêt pour les problèmes théologiques, non-seulement dans les rangs du public en général, mais même chez les hommes qui semblent être particulièrement appelés à s'occuper de ce genre d'études. L'importation anglaise, qui trop longtemps a pourvu à nos besoins, a presque entièrement cessé ; les traductions allemandes, qui le plus souvent sont demeurées incomprises, ne servant guère qu'à défrayer la polémique, n'ont pas augmenté ; les productions originales toujours rares le sont devenues plus que jamais. Quoi d'étonnant que les recueils périodiques destinés à tenir au courant de ce qui se passe cessent leur publication les uns après les autres ? La *Revue théologique* de Paris a dû disparaître de la scène comme avait déjà fait celle de Strasbourg ;

[1] Nous avons déjà hautement déclaré qu'en admettant des articles originaux, la rédaction en laissait toute la responsabilité aux signataires. Cette remarque s'applique au présent travail plus encore qu'à tout autre. La rédaction serait trop heureuse de pouvoir insérer un article motivé qui, prenant la contrepartie, présentât la situation théologique sous des couleurs moins sombres.

Nous rappelons à nos collaborateurs que la *Revue* désire publier dans chacun de ses numéros au moins un article original. Nous les prions instamment de faire leur possible pour que nous ne soyons pas obligés de manquer à notre promesse. S'il en était autrement ne serait-on pas autorisé à ranger cette pénurie parmi les traits les plus caractéristiques et les moins réjouissants de la situation ?

(*La Rédaction.*)

semblables au messager des récits antiques, nous sommes restés seuls pour raconter le désastre.

Tel paraît être, à l'heure présente, le dernier mot d'un mouvement théologique qui promettait cependant quelque chose à son début, il y a vingt-cinq ans. Les hommes qui ne peuvent se résigner à admettre que tout soit fini sans retour sont mis en demeure de rechercher comment et pourquoi en si peu de temps, les plus belles espérances ont abouti à des résultats si peu réjouissants. Le moment de dire à chacun son fait n'est cependant pas venu : la plaie est encore trop récente ; à quoi bon l'irriter inutilement en promenant la sonde dans toutes les directions? Si tant est qu'elle daigne s'occuper de cette époque si ingrate, l'histoire n'aura pas de peine à démêler les causes nombreuses et complexes, individuelles et générales, religieuses, ecclésiastiques, sociales même qui ont concouru à replonger en peu de temps dans le sommeil le plus profond une génération qui se croyait enfin arrivée à la vie théologique, à l'âge de la majorité en religion et en philosophie. Il suffira, pour le moment, de rappeler le fait général qui domine toute la situation.

I

Les plus indifférents et les plus distraits ne l'auront pas oublié : c'est par le renouvellement de l'apologétique qu'on a été conduit, dans nos pays, à tenter une transformation de la théologie. C'était vers 1848 : les *Etudes sur Blaise Pascal* avaient déjà paru en partie dans le *Semeur*. Tout ce qu'il y avait d'hommes intelligents dans le Réveil avaient saisi la portée de l'évolution qui était en train de s'accomplir. On était décidément fatigué des allures étroites, grêles et mesquines de l'apologétique anglaise qui, transportant l'esprit mercantile dans les plus hautes sphères, avait ramené la solution des problèmes les plus profonds à une simple question de *doit* et *d'avoir*, au moyen de sa méthode des évidences externes ; aussi se portait-on en foule vers une apologétique à la fois nouvelle et vivante, profonde et populaire, éminemment scripturaire, qui avait enfin su retrouver les vraies lettres de créance de l'Evangile.

Il faut avoir vécu à cette heure-là pour savoir combien les espérances étaient vives, générales; quel entrain et quelle confiance enlevaient les cœurs des hommes qui se sentaient emportés vers un magnifique avenir. Le Réveil semblait à la veille de porter ses plus beaux fruits. Comment n'aurait-on pas été plein de confiance, de foi, et de reconnaissance? Dès les premiers essais on se trouvait introduit au cœur même des questions les plus profondes, les plus palpitantes : on tenait entre les mains une clef qui devait ouvrir toutes les portes, une méthode pratiquée par tous les grands docteurs dans toutes les époques où l'église avait été réellement vivante et conquérante. Alors qu'on pouvait se rendre le témoignage d'aimer sincèrement la vérité, comment aurait-on craint de s'égarer en se conformant à ce précepte du Maître : *Si quelqu'un veut faire la volonté de mon Père, il connaîtra de la doctrine, savoir, si elle est de Dieu, ou si je parle de moi-même?* N'avait-on pas trouvé enfin la vraie définition de la foi soigneusement distinguée de la créance? « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » On avait dès le début trouvé une méthode allégeant sensiblement le joug de l'autorité extérieure et scolastique, qui depuis longtemps se faisait trop sentir. Chacun répétait avec Pascal : « C'est le consentement de vous à vous-même et la voix constante de votre raison et non des autres qui doit vous faire croire. » Et on ajoutait avec Vinet : « La vérité vient à nous toute seule : elle n'allègue aucun témoignage étranger ; elle n'invoque aucune autorité que la sienne, elle se montre, et nous croyons en elle, comme nous croyons à la lumière du jour, comme nous croyons à nous-mêmes. Ceci d'ailleurs n'a rien de mystique et d'inconcevable que son principe ; le fait est tout ensemble surnaturel et naturel. La vérité doit faire cette impression sur un cœur qui l'aime d'avance, et qui, quand elle s'offre à lui, ne fait que la reconnaître. Elle doit avoir pour lui une évidence dont ne peut se faire aucune idée celui à qui elle se présente aussi, mais qui tout simplement n'a pas des yeux pour la voir. Et il en est d'elle comme de ces moitiés d'âme qui, suivant la pensée d'un ancien sage, cherchent leur autre

moitié dans la vie, la reconnaissent à peine rencontrée, et s'unissent à elle, aussitôt reconnue, de manière qu'on ne les distingue plus l'une de l'autre. Lorsqu'on sent les contradictions de la nature conciliées, toutes ses énigmes résolues, toutes ses discordes apaisées; lorsque la vérité est miraculeusement rétablie dans l'âme, comment ne pas appeler vérité ce qui a produit le miracle? comment se nier à soi-même la réalité des rapports qu'on a formés? comment douter de ce qu'on sent et blasphémer ce qu'on aime? Une croyance ainsi formée, on ne la perd plus, on ne peut plus la perdre, pas plus qu'un être animé ne perd son instinct; car cette croyance est devenue un des instincts de l'âme. »

A ce souffle nouveau, les hommes d'expérience se sentaient rajeunis, ils respiraient à pleins poumons; les jeunes gens avaient un enthousiasme religieux et même théologique, une confiance qu'il n'est pas donné à toutes les générations de connaître. Que n'attendait-on pas d'une prédication renouvelée par ce spiritualisme généreux? Comme l'on se promettait de fouiller tous les recoins du cœur humain pour y trouver les nombreuses pierres d'attente destinées à recevoir l'Evangile! On se plaisait à répéter ces comparaisons saisissantes et variées, grâce auxquelles Vinet prêtait à des idées fort anciennes tous les charmes d'une forme littéraire singulièrement attrayante. « Vous rappelez-vous les usages de l'antique hospitalité? Avant de se séparer de l'étranger, le père de famille brisait un sceau d'argile où certains caractères étaient imprimés, lui en donnait une moitié et conservait l'autre; après des années, ces deux fragments rapprochés et rejoints, se reconnaissaient pour ainsi dire, opéraient la reconnaissance de ceux qui se les présentaient mutuellement, et, en attestant d'anciennes relations, ils en formaient de nouvelles. Ainsi dans le livre de notre âme se rejoint à des lignes commencées leur complément divin; ainsi notre âme ne découvre pas, mais reconnaît la vérité, ainsi elle juge avec évidence qu'une rencontre impossible au hasard, impossible au calcul, est l'œuvre et le secret de Dieu, et c'est seulement alors que nous croyons véritablement. Redisons-le : l'Evangile est cru lorsqu'il a passé pour nous du rang de vérité

extérieure au rang de vérité interne, et, si j'ose le dire, d'instinct ; lorsqu'il nous est à peine possible de distinguer sa révélation des révélations de la conscience ; lorsqu'il nous est devenu en nous un fait de conscience. » Pour arriver à cet heureux résultat chacun se promettait de prêter une oreille attentive aux besoins les plus profonds de l'âme humaine ; on se proposait de respecter et de faire revivre les traces ineffaçables de l'image de Dieu. « Avez-vous vu des lignes tracées à l'encre sympathique raviver, à l'approche du feu, des traits dont la pâleur se confondait avec la blancheur du papier sur lequel elles furent tracées ? Cette écriture invisible est la loi de la nature, ranimée par l'amour de Dieu, lequel est ranimé lui-même par un fait prodigieux, Dieu fait homme, Dieu mourant pour nos péchés. C'est là le feu dont la chaleur fait revivre sur le papier des syllabes, des mots, des lignes effacées. Si l'homme doutait de la loi morale, ce n'était pas faute d'une raison assez éclairée, mais faute d'un cœur régénéré. Lorsqu'il s'est repris à croire en Dieu, il s'est repris à croire à tout le reste.»

Cette nouvelle manière de présenter les choses de la religion partait de la supposition d'une correspondance complète entre le christianisme et l'humanité : on se disait que chacun des deux facteurs bien saisi doit ramener à l'autre, car on avait appris de Pascal et de Vinet que l'Evangile est la conscience de la conscience même, la conscience élevée à sa dernière puissance. « Les premières données du christianisme gisent profondément dans toute âme d'homme ; sous ce rapport, le christianisme, tout surnaturel qu'il est dans son histoire, est, sous d'autres rapports, une chose éminemment naturelle ; il ne faut que s'examiner avec candeur en face de l'infini pour être poussé de conséquence en conséquence vers la nécessité de la religion chrétienne ; et tout esprit sincère arrivera par cette route à un point de vue d'où tous les détails du christianisme lui apparaîtront dans une coïncidence si parfaite avec tous les besoins de son âme, avec toutes les données de la nature, que, comme Thomas, à la vue des stigmates divins, il se prosternera en s'écriant : « Mon Seigneur et mon Dieu ! »

A côté de beaucoup d'autres caractères constituant les méri-

tes de cette apologétique, il en était un qui la recommandait tout particulièrement à la jeunesse. Jusqu'alors le chrétien avait été trop exclusivement un défenseur, un avocat plaidant une cause plus ou moins compromise. Maintenant enfin il allait être permis au croyant de prendre une attitude saintement agressive. On voyait poindre cette apologie que Vinet caractérise ainsi : « Celle-ci n'attendrait pas la provocation : elle provoquerait, elle n'aurait pas égard au besoin d'un siècle, mais au besoin de tous les temps ; elle n'attaquerait pas une espèce d'incrédulité : mais ayant exhumé du fond de l'âme humaine le principe de toutes les incrédulités, elle les envelopperait toutes, elle devancerait celles qui sont à naître, elle préparerait une réponse à des objections qui n'ont point encore été prononcées ; pour cela, on la verrait peut-être pénétrer plus avant dans le doute que les plus hardis douteurs, creuser sous l'abîme qu'ils ont creusé, se faire incrédule à son tour d'une incrédulité plus déterminée et plus profonde ; en un mot, ouvrir, élargir la plaie dans l'espérance d'atteindre le germe du mal et de l'extirper. Ce genre d'apologie est tellement à part qu'elle demande un autre nom ; la religion ne se présente pas en avocat, mais en juge ; la robe de deuil du suppliant fait place à la toge du prêteur ; l'apologie n'est plus justification seulement, mais éloge, hommage, adoration ; et le monument qu'elle élève n'est pas une citadelle, mais un temple. »

Aussi quelles recrues importantes ne se promettait-on pas de faire, grâce à cette méthode nouvelle ! On voyait l'Evangile sortir du cercle restreint dans lequel il avait été trop longtemps renfermé ; on saluait avec bonheur une ère religieuse venant communiquer à ce siècle des forces nouvelles qui lui permettraient de tenir enfin les belles espérances qu'il avait fait naître. L'Evangile redevenu humain se mêlait décidément à tout pour tout transformer. Les droits de la vérité étaient enfin reconnus et proclamés, chacun se croyait son obligé ; on avait appris que la plus grande des conceptions est de préférer la vérité à toutes choses. Il n'était presque pas de jeune homme se sentant quelque talent et un cœur généreux qui ne se crût prédestiné à être du nombre de ces esprits d'élite qui, dans le cours des

siècles, sont appelés à remettre en honneur quelque vérité méconnue. « La vérité morale et sociale est comme une de ces inscriptions tumulaires sur lesquelles tout le monde passe en allant à ses affaires, et qui vont de jour en jour s'effaçant davantage, jusqu'à ce qu'un ciseau secourable vienne en approfondir les traits dans cette pierre usée, tellement que tout le monde est forcé de l'apercevoir et de la lire. Ce ciseau est entre les mains d'un petit nombre d'hommes qui se tiennent obstinément baissés vers l'inscription antique, au risque d'être heurtés et foulés sur le marbre par les pieds inattentifs des passants. »

Combien y en a-t-il qui après s'être saisis avec enthousiasme de ce ciseau secourable l'aient manié assez longtemps pour obtenir des résultats appréciables? La plupart, surpris de trouver le marbre singulièrement dur, les pieds des passants fort importuns, ont eu hâte de se redresser; c'est à peine si de temps à autre ils jettent aujourd'hui quelques regards distraits sur les rares ouvriers demeurés fidèles à la tâche entreprise en commun. A leur sens, le grand œuvre avance lentement, péniblement, si tant est qu'il avance; le sourire accompagnant cette remarque sympathique dit assez qu'ils s'estiment très sages et très pratiques, parce qu'avant d'arriver à l'âge mûr ils ont su revenir à temps des plus beaux rêves de leur jeunesse. Il se pourrait bien que bon nombre d'hommes de cette génération-là, si leurs regards distraits venaient à tomber un jour sur ces lignes, écho d'un temps déjà fort éloigné, éprouvassent un certain frémissement en s'avouant combien les rapports qu'ils entretiennent avec les grandes et belles causes privées des faveurs de la foule sont différents de ce qu'ils avaient rêvé à l'entrée de la carrière. Peut-être surprendront-ils sur le seuil de leur cabinet d'étude — si tant est qu'ils étudient encore — la silhouette d'une ancienne amie dont les traits sont tellement altérés qu'elle est à peine reconnaissable. « La vérité est une suppliante qui, debout sur le seuil, s'efforce incessamment vers le foyer d'où le péché l'a bannie. A mesure que nous passons et repassons devant cette porte qu'elle ne quitte pas, cette figure imposante et triste fixe pour un moment notre regard distrait. Elle réveille à chaque fois dans notre mémoire je

ne sais quel vague souvenir d'ordre, de gloire et de bonheur ; mais nous passons et l'image s'efface, nous n'avons pu répudier entièrement la vérité ; nous retenons d'elle quelques fragments sans liaison, ce que notre œil affaibli peut supporter de sa lumière, ce qui nous est proportionné ; le reste, nous le rejetons, ou nous le défigurons jusqu'à le rendre méconnaissable, gardant toutefois (et c'est là un de nos malheurs) les noms des choses que nous ne possédons plus. »

Il est grand temps de mettre un terme à ces réminiscences ; contrairement à notre intention, quand nous songeons à ce que nous sommes devenus en si peu de temps, elles risquent de se transformer en poignante ironie. Les faits ne se sont que trop hâtés de dissiper tant de beaux rêves. Des récriminations seraient déplacées ; tout essai de faire revivre un passé qui s'est enfui sans retour serait chimérique ; bornons-nous à signaler, sinon pour nous, puisqu'il est trop tard, du moins pour d'autres les leçons que nous donne le passé.

Au fait, bien que l'échec soit rude et la leçon amère, il n'est que trop aisé de se rendre compte de ce qui a eu lieu. Alors même qu'on paraissait le plus s'entendre dans notre petit monde religieux, de 1845 à 1849, ce n'était qu'à la faveur d'un malentendu. Dès qu'on s'expliquerait on ne pouvait manquer de voir toutes les illusions se dissiper. Quel devait être le dernier mot de cette apologétique qui apparaissait riche de promesses, après être allée retremper ses forces aux sources les plus authentiques du mysticisme et du spiritualisme chrétiens ? Pour la presque totalité du public il ne s'agissait tout simplement que d'une méthode nouvelle, grâce à laquelle il serait possible de défendre l'antique foi par des arguments beaucoup plus efficaces que ceux jusque-là en usage. Bien loin de songer à modifier en rien la foi traditionnelle, on ne soupçonnait pas même qu'il pût être question de distinguer entre elle et les systèmes humains qui avaient jusque-là essayé de la formuler. L'inexpérience était si grande que ces questions-là ne se posaient pas. Bon nombre d'hommes, d'ailleurs franchement engagés dans la tendance nouvelle, partageaient à cet égard l'illusion générale ; comme tout le monde ils pensaient qu'il ne s'agissait que

d'un changement de stratégie. Cependant il fallut s'avouer bientôt que cette méthode nouvelle impliquait non-seulement la modification, mais la transformation des doctrines qu'il s'agissait de défendre. Les plus ardents allèrent jusqu'à proclamer le droit de réviser en entier non pas précisément la foi religieuse, mais la théologie du passé; l'édifice, à les entendre, devait être renversé de fond en comble pour être reconstruit à nouveaux frais.

L'heure critique avait sonné. Si tous les hommes qui se réclamaient d'un christianisme positif avaient su affronter franchement les périls accompagnant une évolution théologique, peut-être les auraient-ils surmontés, la crise aurait en tout cas été singulièrement atténuée. Malgré notre inexpérience, nos défauts nationaux, notre ignorance absolue des questions scientifiques, peut-être aurions-nous pu, sans trop de douleur, finir par naître à la théologie.

On sait ce qui arriva : le discord fut complet ; chose plus grave encore, on eut recours aux moyens les plus fâcheux pour le faire cesser; ce fut là, hélas ! le seul point sur lequel on demeura d'accord. Les questions de méthode, auxquelles tout le monde était jusque-là resté étranger, prirent tout à coup une importance exagérée. Les problèmes se rapportant à l'inspiration, à la révélation, à l'authenticité des divers livres de l'Ecriture et au canon furent subitement mis à l'ordre du jour. Au fond tout se réduisait à une seule question, la valeur, la portée de l'autorité en matière religieuse. De part et d'autre on prétendait s'emparer de la victoire de haute lutte, grâce à la solution que recevrait cette question exclusivement formelle et préalable. Du moment où il serait prouvé que la Bible est pleinement inspirée et le canon providentiellement (lisez miraculeusement) arrêté une fois pour toutes, il ne pouvait plus être question d'un renouvellement de la théologie. Tous les efforts des hommes du Réveil devaient se borner à vivifier, à galvaniser tant bien que mal, sous les auspices d'un piétisme ignorant et inintelligent, une dogmatique provenue du syncrétisme le plus arbitraire. On se débarrassait du même coup et à tout jamais du spectre de l'histoire des dogmes qui commen-

çait à se montrer à l'horizon. Etait-il établi au contraire que l'inspiration n'était pas plénière, que la question du canon des Ecritures demeurait toujours ouverte, alors l'autorité de la Bible n'était plus que relative, c'est-à-dire nulle, car, de part et d'autre, on partait de la supposition hautement proclamée, que cette autorité devait demeurer absolue ou cesser d'exister : il n'y avait pas de milieu. On essaya de représenter à ces esprits excessifs que ces raisonnements n'étaient ni fondés en théorie, ni d'accord avec les faits et l'expérience; on rappela que la dogmatique n'est pas une philosophie, mais simplement une science empirique, se bornant à rendre compte intellectuellement des vérités dont le chrétien doit commencer par faire l'expérience personnelle; des protestations s'élevèrent contre l'invasion dans le domaine des études morales et religieuses de ces méthodes absolues venant d'ailleurs. Rien n'y fit; on ne voulut entendre à rien. Cela ce conçoit, le procédé auquel on avait recours était à la fois trop commode et trop expéditif, en trop parfait accord avec nos habitudes de penser pour qu'on se résignât à y renoncer. Il avait l'immense avantage de tout trancher par la question préalable; la bataille se trouvait gagnée avant même d'avoir commencé. On se trouvait arrivé avant d'être sérieusement parti. Ainsi se trouvaient évitées ces études historiques, exégétiques, dogmatiques et critiques qui, outre qu'elles réclament beaucoup de temps et de peine, n'aboutissent jamais à ces résultats précis, clairs, positifs, absolus, qu'affectionne tout particulièrement l'esprit français. Qu'il fallût garder les anciens dogmes ou en adopter de nouveaux, les adversaires s'accordaient à dire que la théologie devait être nette et précise, toute d'une pièce et non pas flottante et nuageuse, comme celle que les Allemands s'efforçaient en vain de formuler depuis Schleiermacher.

Pendant que la lutte se portait ainsi exclusivement sur les questions formelles et extérieures, il n'y eut qu'une chose d'oubliée, l'étude attentive et sérieuse de l'objet lui-même dans l'intérêt duquel on était censé s'y livrer. Les préoccupations exclusives sur la manière parfaitement exacte et correcte de saisir le christianisme eurent les mêmes effets qu'au XVIIe siè-

cle : elles firent perdre entièrement de vue l'Evangile lui-même. C'est en vain qu'on cria à ces combattants qui se pourfendaient aux abords de l'édifice : Mais entrez donc ! « Un élément de conviction vous échappe et n'est pas au pouvoir de votre raison, qui évidemment est à bout et n'y entend plus rien. Entrez, et vous verrez du dedans ce qu'on ne peut voir de dehors, pratiquez le christianisme et vous le connaîtrez. » Ce conseil de Pascal, commenté par Vinet, fut entièrement méconnu. Ceux qui le rappelèrent furent traités comme des caractères sans énergie, sans vigueur qui s'efforçaient d'amolir le mâle courage des combattants, par peur des solutions franches et absolues. Dès le début ils se virent condamnés à passer pour les ennemis de leurs amis, et pour les amis de leurs ennemis. Bien des hommes qui se croient de la perspicacité en sont encore là aujourd'hui.

L'issue d'une controverse engagée sur un tel terrain ne pouvait se faire longtemps attendre. D'abord les questions à examiner n'étaient pas fort nombreuses ; et ensuite comme on entendait vider le débat surtout au moyen de la logique, on gagnait un temps précieux qui permettait d'aller vite en besogne. Comme la faute avait été commune, l'effet sur les deux partis en présence fut exactement le même. Ceux qui crurent au moyen de la question préalable, au nom de certaines exigences aprioristiques et exclusivement subjectives, être arrivés à statuer une autorité absolue de la Bible, se trouvèrent par là même dispensés de se livrer à un étude attentive du contenu. Le siége se trouva fait ; on n'eut garde d'y rien modifier. L'autorité absolue de la Bible qu'on crut avoir prouvée, dispensa de consulter l'autorité intrinsèque de l'Evangile lui-même. Voilà comment les hommes qui se donnaient comme les champions les plus décidés du christianisme positif, négligèrent d'aller puiser dans un contact nouveau et personnel avec l'essence même de l'Evangile un aliment vraiment substantiel pour renouveler leurs forces, éclairer, élargir leur intelligence, en transformant la pure et simple créance en cette foi vivante dont une minime quantité suffirait pour transporter des montagnes. L'histoire de la théologie ne fut pas plus abordée que celle de l'Ecriture. Aussi fut-on hors d'état d'arriver à cette distinction fondamen-

tale entre la foi permanente, éternelle, et la conception humaine, temporaire de la vérité, qui seule eût permis de répondre victorieusement aux adversaires, tout en sauvegardant l'Evangile qui seul peut et doit demeurer éternellement. On se crut très fidèle à une orthodoxie de circonstance, mais ce fut aux dépens d'une piété vivante et énergique, spirituelle, éclairée, dont le besoin se faisait vivement sentir.

Les hommes qui donnaient à gauche furent encore plus maltraités. Eux aussi avaient débuté par renoncer à un contact personnel et vivant avec l'objet, avec l'Evangile, tout en s'occupant avec ardeur de l'exacte manière de le déterminer et de le connaître. Pour eux la controverse théologique se transforma rapidement en problème philosophique ; ce qui devait devenir objet d'expérience morale et religieuse devint une question de science pure ; le problème de l'assimilation et de la conception du christianisme fut absorbé par celui beaucoup plus vaste de la connaissance en général ; pour savoir s'il fallait admettre le surnaturel on ne consulta pas les données de la conscience ; on ne tint nul compte des difficultés que soulève la question de l'origine du christianisme : certains principes philosophiques à priori et les résultats des sciences positives furent seuls entendus au procès. A ce jeu, ou perdit non-seulement cette théologie dont on voulait être le réformateur, mais encore sa foi. Dans ce groupe d'hommes distingués qui avaient débuté avec la ferme résolution de nous doter d'une théologie nouvelle, il ne s'en trouve peut-être plus beaucoup qui se réclament du christianisme positif et historique. Ceux-ci sont tombés dans l'indifférence ou le dilettantisme littéraire ; ceux-là se sont entièrement désintéressés des choses de l'esprit ; il en est même qui n'ont conservé d'un commerce prolongé avec l'Evangile qu'une aigreur étrange qui les condamne à renier, quand ils en parlent, cette largeur, cette liberté d'esprit dont ils se piquent dans d'autres domaines.

A la suite de ce tournoi dialectique, de cette brillante *fantasia,* il a fallu se séparer pour ne plus se rencontrer, car tout terrain commun faisait désormais défaut. On est donc revenu avec une ardeur nouvelle aux questions pratiques, dont nous

n'avons pas à nous occuper : à défaut de théologie nous avons eu des partis plus ou moins renouvelés, luttant pour la prépotence. Avant d'avoir cherché on a fait comme si l'on avait trouvé : ne pouvant penser on a jugé plus commode d'agir. Nous cueillonsdans ce moment même les beaux fruits d'une si étrange activité.

Quant à une théologie, non-seulement nous n'en avons pas, mais, à la suite de cet échec, nous nous trouvons placés dans des circonstances moins favorables que jamais pour en avoir une. Les uns sont découragés, la plupart sont effrayés ; ceux-là prétendent que le champ est trop ravagé pour qu'ils se hasardent à y mettre le pied ; les mieux disposés font comme l'enfant qui s'essayant à marcher ne veut lâcher la chaise à laquelle il se tient qu'après s'être assuré l'appui d'une autre.

Le vide s'est donc fait autour des hommes qui s'obstinent, dans ces temps difficiles, à s'occuper de questions de théologie et de philosophie. Quand on daigne s'occuper d'eux, c'est pour leur adresser quelques reproches aussi étranges que caractéristiques. Aux yeux du grand nombre, ces opiniâtres sont évidemment des rationalistes attardés, incorrigibles, et surtout inconséquents, qui ne savent pas une bonne fois pour toutes opter entre leur conviction religieuse et leurs besoins scientifiques dont les luttes incessantes les paralysent. Cette accusation est lancée par certains hommes dont la foi robuste serait énervée sans retour au cas où ils pourraient avoir la liberté d'esprit suffisante pour examiner si les préjugés qu'ils ont reçus de la tradition ou tirés de quelques arguments à priori, peuvent subsister à la lumière de la Sainte-Ecriture et de l'histoire. Le reproche de rationalisme, venant d'un tel bord, est vraiment trop ingénieux pour qu'il soit nécessaire d'y revenir une seconde fois.

Un autre accusation plus grave est faite par des hommes qui se tenant soigneusement à l'écart des études théologiques consentent de temps à autre, par pure curiosité, à diriger leur lunette, d'une portée aussi sûre que longue, sur ce champ presque désert. Ils n'ont pas de peine à constater que les résultats obtenus sont peu de chose ; puis se drapant dans leur

sérénité ils glosent avec complaisance sur l'impuissance, le manque de talent et de génie, toutes choses qui expliquent apparemment à elles seules l'insuccès de ceux qui s'obstinent à cultiver les tout derniers un domaine qui jusqu'à présent n'a pas vu mûrir le plus maigre épi. Ainsi parlent les frelons qui ne manqueraient pas de se jeter avec avidité sur le miel, dès que d'autres auraient réussi, mais qui jusque-là n'auraient garde de prendre leur part de la peine.

Quoi qu'il en soit, ceux qui travaillent n'aboutissent pas et le fait est grave. Nous n'en disconvenons pas, mais à qui la faute? Il est des savants de nos jours qui prétendent tout expliquer dans le règne animal et végétal, non-seulement par l'influence prépondérante, mais par l'action exclusive des milieux. C'est sans doute aller trop loin ; il faut cependant tenir compte des circonstances. Il n'est pas d'agronome qui réussît à faire mûrir du froment sur le mont Blanc, ou pour parler avec l'Ecriture à cueillir des raisins à des épines ou des figues à des chardons. Il semble donc que quand on croit à un renouvellement de l'église, de la foi et de la théologie, il resterait mieux à faire qu'à adresser des paroles de dédain à ceux qui au lieu de se croiser les bras pour tout attendre des circonstances s'efforcent de les surmonter, alors qu'elles sont le plus défavorables. N'est-ce pas un phénomène fort étrange que d'entendre déplorer l'impuissance des théologiens par ces mêmes hommes qui ne portent aucun intérêt aux travaux entrepris en vue de les éclairer? Les rares écrivains qui s'obstinent à s'occuper de théologie au milieu d'un public indifférent ou hostile seraient seuls coupables si ces études n'avancent pas, au gré des hommes qui de temps à autre leur accordent quelques heures de loisir!

Mais, faites-nous donc enfin une dogmatique, disent les autres; et tout sera fini! On reconnaît là ces enfants qui se cramponnent à leur chaise, alors qu'il faudrait marcher pour saisir celle qu'ils voudraient atteindre sans aucun risque. Avec la meilleure intention d'être bienveillants ils ne réussissent qu'à trahir une inintelligence complète de la situation. Pour avoir le droit de réclamer une dogmatique nouvelle il faudrait être en mesure de l'apprécier et de la comprendre. Or c'est évidem-

ment ce que l'on se montre incapable de faire, quand on suppose qu'un système nouveau peut tout à coup surgir du milieu le plus ingrat et cela du fait de l'initiative individuelle! La dogmatique dans chaque période n'est que la systématisation des expériences que l'église a faites ; elle est le produit intellectuel d'un développement religieux nouveau. Ce n'est donc qu'après avoir vécu d'une vie théologique quelque peu étendue et intense que l'on pourra songer à une dogmatique nouvelle. Ceux qui espèrent quelque chose en dehors de ces conditions-là se font profondément illusion. Un système nouveau ne saurait arriver à point pour dispenser les gens de vivre et de penser: il sera la récompense de ceux qui auront vécu et pensé. Les hommes qui désirent le plus ardemment une dogmatique n'ont qu'un moyen d'en hâter l'avénement, savoir de se mettre en mesure de comprendre qu'il doit y en avoir une. Et c'est évidemment là ce qu'on est hors d'état de faire quand on réclame une systématisation nouvelle comme moyen suprême de mettre un terme à nos débats. Dans nos circonstances actuelles elle ne servirait qu'à accuser, à accentuer, à exagérer même les différences. Lorsque, au contraire, à la suite de nouvelles études bibliques et historiques faites avec indépendance, nous serions arrivés à cette communauté de sentiments et d'idées compatible avec les droits imprescriptibles de l'individualité et les obligations qu'impose la vie ecclésiastique, la dogmatique nouvelle naîtrait d'elle-même de l'harmonie des cœurs et du rapprochement des esprits. Si par impossible un penseur solitaire réussissait à rédiger la dogmatique implicite que réclament nos circonstances actuelles, il ne manquerait pas d'être puni pour avoir devancé son époque. On apprécierait plus les défauts que les mérites de l'œuvre; il ne serait pas plus compris que Pascal quand il rédigea les précieux fragments de son apologétique. Il est grand temps d'en prendre son parti, il ne peut être question de voir des terres nouvelles aussi longtemps que l'on s'obstinera à ne pas quitter le rivage sur lequel on est échoué. Une dogmatique n'est pas un vaisseau de sauvetage venant recueillir des hommes désorientés au milieu d'une tempête théologique, mais le fruit béni d'une navigation heureuse

quoique parfois laborieuse dans des parages inexplorés. Toute anticipation serait donc inutile. Pour le moment il s'agit de savoir si nous avons encore une foi assez intense et assez authentique dans la vérité de l'Evangile saisi par le cœur, pour oser rompre le câble qui nous attache encore aux systèmes du passé et entreprendre, pleins de courage et d'espérance, une navigation nouvelle sous les auspices de Celui qui s'est appelé le chemin, la vérité et la vie. Débutons par être assez croyants, suffisamment émancipés de tout rationalisme, pour oser nous mettre en route, en ne comptant que sur la force intrinsèque de la foi qui sauve; arrivés un jour au terme de ce voyage de découverte, nous n'éprouverons aucune peine à dresser la carte du pays parcouru. Quand verrons-nous les hommes qui rendent l'Evangile solidaire des théories faites à son occasion, cesser d'appeler rationalistes ceux qui réussissent à sauver leur foi, tout en avouant hautement que les appuis humains lui font trop souvent défaut?

Mais, dira-t-on, c'est justement là ce que l'on prétendait faire, il y a trente ans! Comment pouvez-vous proposer la reprise d'une aventure qui, vous en convenez le tout premier, a si mal réussi? Restant dans la même image, nous pourrions répondre que pas plus dans le domaine religieux et moral que dans les autres on n'arrive au but dès le premier coup; si Christophe Colomb et d'autres navigateurs célèbres ont été précédés de nombreux aventuriers qui ont misérablement échoué, on sait qu'il y eut aussi avant la réforme des réformateurs dont la mission fut de déblayer le chemin et de faire de cruelles expériences dont profitèrent ceux qui poursuivirent l'œuvre. Mais cette comparaison ne porte pas. Nous maintenons qu'il n'y a pas eu le moindre accident en haute mer; le différend s'est tranché dans le port même, avant de lever l'ancre. De part et d'autre on comptait si bien sur la terre promise que l'on a oublié de se mettre en route pour la conquérir, tant il importait de tomber avant tout d'accord sur le chemin qu'il convenait de prendre pour l'atteindre! Et lorsqu'à ce jeu étrange on s'est suffisamment énervé, exténué de part et d'autre, il ne s'est plus trouvé personne pour songer encore

à cette terre nouvelle que l'on avait cru apercevoir déjà à l'horizon.

Faut-il renoncer pour toujours à l'entreprise? Ou bien la perspective qui faisait battre tant de cœurs joyeux, il y a trente ans, enflammera-t-elle de jeunes courages étrangers aux terreurs de la génération qui passe et prêts à gagner la haute mer en évitant les récits, aujourd'hui mis à nu, contre lesquels leurs devanciers se sont brisés? La question revient à savoir si dans ce siècle qui se pique d'être le siècle de la Bible, il se trouvera encore assez de chrétiens réellement bibliques pour oser faire le départ entre l'Evangile et le christianisme ecclésiastique, en vue d'arriver à présenter la vérité sous la forme qui conviendrait le mieux à notre époque. On le voit, nous retombons dans un lieu commun d'apologétique qui depuis plus de trente ans traîne dans nos journaux et dans nos brochures. Il faudrait que les personnes compétentes consentissent enfin à se livrer aux études bibliques et historiques indispensables pour arriver à dégager cet Evangile authentique et éternel, quoique toujours nouveau, des liens compromettants d'un passé qui ne saurait renaître. Alors seulement on pourra le présenter à nouveau, non pas en suppliant, mais comme l'étoile polaire, seule capable de rallier autour d'une église spirituelle et vivante les hommes religieux de notre génération, égarés au milieu des débris des établissements ecclésiastiques du seizième siècle, qui disparaissent sans gloire aucune avec la théologie de la réformation.

Tout vrai croyant est tenu de considérer l'entreprise comme réalisable. Et cependant comment faire abstraction du milieu particulièrement défavorable dans lequel elle doit être tentée? On ne peut s'empêcher de songer à cet homme hardi qui, il y a trois ou quatre ans, essaya de franchir à la nage le détroit de la Manche. Le projet n'était nullement irréalisable; le nageur n'avait pas trop présumé de ses forces: il paraît qu'il aurait réussi dans les mers des Antilles ou des Indes. Mais la température des eaux qui séparent l'Angleterre de la France était décidément trop basse; le nageur dut être recueilli au moment où il s'évanouissait, affaibli, moins par l'action musculaire que par la dé-

perdition de chaleur vitale. Le téméraire ne s'était pas douté en partant que pour aboutir il aurait à réchauffer à lui seul l'eau de la Manche tout entière.

On répondra peut-être, et cela dans les meilleures intentions, qu'il n'y a rien là de bien nouveau; que des circonstances en tout semblables se sont souvent présentées dans l'histoire, et que la tâche ardue des hommes qui joignent le talent et le génie au caractère, est justement de transformer, de réchauffer l'ingrat milieu dans lequel ils sont appelés à se mouvoir pour remplir leur mission. Nous sommes moins disposé que personne à retenir quiconque se sentirait un courage à la hauteur de telles exigences. Il importe toutefois d'être avant tout vrai et complet, car rien ne serait moins dangereux que de nouvelles illusions. Est-il donc pleinement certain que partout et toujours le talent et le génie aient réussi à triompher des obstacles de tout genre résultant du milieu dans lequel ils étaient appelés à se mouvoir? Il semble qu'à l'aurore de notre réveil théologique les conditions de succès n'ont pas complétement fait défaut. Il est au moins un homme qui a réuni en lui à un haut degré des talents fort divers; il avait même à divers égards un génie créateur, car spontanément, d'instinct en quelque sorte, sans le secours de l'érudition et de la science, mais à la façon du vrai initiateur, il nous a placés sur la voie sûre qui pouvait conduire à un développement fécond. Ce n'est certes pas à lui que l'on pouvait reprocher le moindre esprit négatif, subversif ou critique. Tout ce qu'il écrivait comme tout ce qu'il disait, était inspiré par l'esprit évangélique le plus authentique. Sa piété profonde et aimable lui assurait la confiance des croyants; ses talents étaient faits pour attirer l'attention du siècle. Et cependant quel a été le fruit de ces qualités si rares et si diverses dont la riche personnalité de Vinet a offert l'étonnant assemblage? Nul plus que lui ne savait respecter les convictions; jamais il n'aurait froissé les sentiments des plus petits d'entre les hommes. Aussi pratiquait-il toujours cette sage méthode qui consiste à établir la vérité nouvelle, en lui laissant le soin de dissiper plus tard l'erreur ancienne; jamais il ne s'exposait à faire le vide dans les âmes

en renversant des croyances surannées, avant de savoir ce qu'il leur substituerait : il s'abstenait avec soin et sur tout sujet de faire la moindre critique explicite[1]. Il était donc dans toutes les conditions voulues pour ménager la plus heureuse des évolutions, en respectant avec le plus grand soin les préjugés, les habitudes d'esprit, tout ce qui avait droit au moindre ménagement. Et quel a été finalement le résultat de cet apostolat si spirituel, si sage? Réduisant le grand homme à leur propre stature la plupart ont réussi à ramener ses vues supérieures et larges à leur petit point de vue étroit et mesquin. Les opinions de l'entourage ont été comme un prisme qui a servi à plus d'un à retrouver dans cette riche intelligence ni plus ni moins ce qui lui plaisait, laissant de la meilleure foi du monde le reste, l'essentiel dont on ne soupçonnait pas même l'existence. Aussi les personnes qui ont eu le privilége d'approcher Vinet de plus près n'ont-elles pas toujours été celles qui l'ont le mieux compris. On l'a certes bien vu dès que les représentants les plus authentiques de sa tendance, passant de la critique implicite à la critique explicite, chargeant un peu la nuance et forçant le ton, ont voulu tirer les conséquences des principes clairement établis par le maître. Ils ont passé pour des suspects, presque pour des ennemis. Citons une pensée qui nous ramène à notre sujet. Vinet dit quelque part : « La réformation, comme principe, est en permanence dans l'église, comme le christianisme.... C'est le christianisme lui-

[1] Quelquefois cependant Vinet perdait patience et l'élément critique reprenait alors tous ses droits. Un jour, dans un salon bien pensant, on tomba à bras raccourci sur les socialistes qui faisaient parler d'eux dans le canton de Vaud. Vinet ne se mêla pas d'abord à la conversation, jusqu'à ce que n'y tenant plus, il se mit à son tour à passer en revue les principes, les faits et gestes, les sentiments de ceux qui se proclamaient les défenseurs exclusifs de l'ordre social. Le coup de théâtre fut saisissant; chacun subit, sans mot dire et tête baissée, les flots d'une éloquence que les intimes ont seuls connue et qui différait beaucoup du genre toujours contenu qu'il portait en chaire. Ce fut quelque chose comme la scène des docteurs accusant la femme adultère, ajouta la personne de qui nous tenons ce souvenir. On ne saurait assez regretter que ce côté-là de la riche personnalité de Vinet soit resté presque entierement dans l'ombre.

même, se restaurant spontanément et par ses propres forces. En sorte que, aujourd'hui même, quelle que soit l'importance de l'événement du seizième siècle, la réformation est encore une chose à faire, une chose qui se refera perpétuellement, et à laquelle Luther et Calvin n'ont fait que préparer un chemin plus uni et une porte plus large. Ils n'ont pas, une fois pour toutes, réformé l'église, mais affermi le principe et posé les conditions de toutes les réformes futures. » Quand ces paroles furent prononcées se trouva-t-il beaucoup d'hommes pour les comprendre? Et aujourd'hui encore ne risquent-elles pas de provoquer autre chose que l'assentiment de la part de bien des gens qui en entrevoient enfin la portée? Parce que toutes ces choses-là et bien d'autres étaient dites avec ménagement, elles ont passé inaperçues. Il nous en coûte certes de le dire, mais il est manifeste aujourd'hui que les qualités précieuses que l'on professait admirer le plus chez Vinet ont nui au succès de la cause qu'il défendait. Faute de cet élément négatif dont on s'accorde à louer l'absence dans ses écrits, il n'a été compris que par un petit nombre d'hommes qui seuls ont su démêler les aperçus de tout genre, nouveaux et féconds, voilés par ce besoin si respectable de laisser la vérité nouvelle faire à elle seule justice de l'erreur ancienne. Il n'y a malheureusement que peu d'intelligences auxquelles cette méthode puisse réellement profiter. Quoiqu'en puissent penser les controversistes catholiques, les images et les statues qui sont censées être les livres des illettrés ne servent qu'à les maintenir dans une grossière ignorance. Non, il n'est pas vrai qu'il suffise de faire briller la lumière pour dissiper les ténèbres, d'établir positivement le point de vue supérieur pour que l'inférieur soit peu à peu abandonné. Aussi longtemps qu'une main impitoyable n'aura pas renversé l'idole, le grand troupeau des fidèles, tout en professant adorer le vrai Dieu, s'en tiendra à son formalisme terre à terre et à ses superstitions. Il est indispensable que quelque téméraire, quelque Carlstadt vienne faire maison nette, sous peine de voir avant peu les erreurs et les préjugés étouffer comme une végétation parasite la vérité nouvelle dont l'avénement n'avait pas été préparé par un défrichement radical,

accompagné d'un minage profond. Qu'ils sont donc peu généreux les hommes faisant profession de voir de mauvais œil les esprits critiques qui prétendent qu'il faut d'abord détrôner l'erreur pour qu'elle fasse place à la vérité ! Mais la manière de faire de ces importuns ne fournit-elle pas d'excellents prétextes pour se dispenser d'examiner le fond des choses, tandis que les conservateurs aveugles sont sans excuse devant des hommes qui, comme Vinet, ont recours à la méthode positive ? Le malheur est que la paresse d'esprit et le manque de foi ne s'accommodent pas plus de l'une des méthodes que de l'autre : celui-ci ne secoue pas assez fort pour se faire entendre, cet autre étourdit ; en un cas comme en l'autre on persiste dans son sommeil. « *Nous avons joué de la flûte et vous n'avez point dansé, nous avons chanté des airs lugubres, et vous ne vous êtes point lamentés.* »

On ne saurait se le dissimuler, c'est bien là ce qui est arrivé aux tendances nouvelles dont Vinet a été parmi nous l'illustre représentant. Quand on voit combien les germes qu'il a répandus à pleines mains ont eu de la peine à lever ; lorsque l'on fait le compte des hommes, d'ailleurs bien doués, qui professent l'admirer et pour lesquels sa tendance est demeurée nulle et non avenue ; si on se rappelle les idées étranges que se laissent aller à émettre sur son compte les personnes ayant eu le privilége de l'approcher de plus près [1], force est bien d'avouer

[1] Voici par exemple un fait que l'on aurait de la peine à admettre s'il n'était authentiquement prouvé. Chacun se rappelle les remarques profondes de Vinet sur le doute : « Si Pascal a subi les angoisses du doute, je ne l'en crois pas moins grand pour cela. Au moins est-il certains sujets où l'on n'est bien convaincu qu'après avoir douté. — Les doutes d'un esprit sérieux nous paraissent plus édifiants que la certitude prématurée d'un esprit léger, ou l'imperturbable assurance d'un esprit étroit et sec dont rien n'a jamais troublé la dédaigneuse béatitude. Bien qu'on puisse arriver à un état où tout est lumière, il n'y a que des êtres *disgraciés qui n'aient jamais douté.* » Imaginerait-on, qu'après des déclarations si catégoriques, on ait pu croire rendre hommage à Vinet en le rangeant hardiment parmi ces « êtres disgraciés qui n'ont jamais douté ? » C'est cependant l'étrange méprise dans laquelle est tombé un écrivain, se croyant en possession de la pensée de Vinet, sous prétexte qu'il a eu le privilége de l'approcher de très près. Oubliant de consulter son dictionnaire, on

qu'avec son talent et son génie, il n'a guère répandu sur notre protestantisme français qu'un vernis éblouissant, lequel malheureusement n'a fait que recouvrir pour quelque temps des taches profondes qui n'ont pas tardé à ressortir. Si ce n'était la crainte de blesser la mémoire de cet homme dont la modestie égalait le mérite, il serait aisé d'employer une image non moins juste, mais plus noble. On est en droit de dire à un nombre, hélas! trop considérable de nos contemporains : *Il était une lampe ardente et brillante; et vous avez voulu vous réjouir pour un peu de temps à sa lumière.* Les germes de notre rénovation théologique ont, avec une extrême rapidité,

croit le laver du reproche de scepticisme, lorsqu'on le dote de « l'imperturbable assurance d'un esprit étroit et sec dont rien n'a jamais troublé la dédaigneuse béatitude. » « Selon nous, dit le critique, si Vinet fit par lui-même l'expérience du doute véritable, si son âme en fut remuée jusqu'au fond, ce fut relativement *aux diverses interprétations de quelques parties de cette Parole* (la Bible). » Vous représentez-vous la puissante et riche individualité de Vinet réduite aux proportions d'un docteur scolastique s'inclinant devant la Bible code, recueil de dogmes et de préceptes dont il s'agit de déterminer le sens?! Ce seraient donc ces embarras exégétiques qui auraient inspiré au grand penseur, poëte à ses heures des accents comme les suivants :

Pourquoi, Seigneur, pourquoi milles doutes pénibles
Viennent-ils dans mon âme obscurcir ses clartés?
Ne puis-je donc marcher dans ces routes paisibles
Où marchent tant de rachetés?

Du soleil de ta grâce un rayon perce encore
Cette nuit déplorable où tu me fais marcher.
Mais, est-ce là, Seigneur, le déclin ou l'aurore
Du jour que j'aimais à chercher?

Eprouves-tu ma foi? maudis-tu ma faiblesse?
Et veux-tu me confondre, ou veux-tu me sauver?
Ce jour doit-il grandir, ou dans une ombre épaisse
Descendre et ne plus se lever?

Ce n'est pas tout. Au moment même où ce critique se rend coupable de cette étrange méprise, il prétend que ceux qui n'ont pas connu Vinet selon la chair comme lui ne peuvent l'avoir connu selon l'esprit, et sont hors d'état de reproduire « son âme! » — Nous oserions à peine avouer qu'un pareil quiproquo a été commis par un journal de Lausanne (*Le Chrétien évangélique*, pag. 58, année 1861), si des hommes compétents n'avaient cru découvrir sous l'anonyme (H.) un des caractères les moins vaudois de tout le canton de Vaud, en fait de théologie et même de religion.

poussé en herbe touffue, mais tout cela a séché avant peu, parce que la semence n'était pas entrée profondément dans la terre.

II

Voilà pourquoi ceux qui ne peuvent se résigner à prendre leur parti de l'avortement définitif du mouvement théologique inauguré par l'auteur de la *Manifestation des convictions religieuses,* sont tout naturellement conduits à se tourner vers les générations nouvelles, dans l'espoir qu'elles sauront profiter de nos tristes expériences pour faire mieux que nous.

Les hommes politiques prétendent qu'une génération qui, sous le coup d'une terreur panique, s'est engagée dans une réaction aveugle, ne peut jamais recouvrer l'équilibre suffisant pour trancher les questions dans le sens d'un libéralisme intelligent. Il faut attendre une génération nouvelle qui, tout aussi peu pondérée, ne craindra pas de se lancer dans une révolution, sous prétexte de rétablir l'équilibre. Si, comme tout semble l'indiquer, cette loi règne également dans le monde religieux, le moment ne serait pas trop mal choisi pour voir si décidément le balancier ne pourrait pas se mouvoir dans des régions moins extrêmes. La lassitude, l'absence presque complète de controverses scientifiques ont amené un certain calme. Les incorrigibles qui s'obstinent à s'occuper encore de théologie sont certes bien loin de rencontrer une grande sympathie ; on les considère plutôt, quand il arrive d'y prendre garde, comme des hommes que l'on ne comprend pas ; mais on prend son parti de leurs efforts, à la pensée que des travaux obscurs qui passent inaperçus, ne sauraient tirer à conséquence. Il convient de savoir se réjouir, quoique modestement, car c'est là un progrès incontestable. Ils semblent enfin réduits au silence ces prétendus simples qui, pliant sous le faix plusieurs fois séculaire de préjugés et de traditions théologiques de tout genre, dénonceraient volontiers comme d'impies ennemis de l'Evangile les théologiens qui persistent, suivant les préceptes et la pratique de saint Paul, à se rendre compte de leurs convictions. Il importe néanmoins de ne pas se faire illusion : les

hommes qui s'occupent encore de théologie sont subis, tolérés, mais non franchement acceptés *cum amore*. Or la vie théologique ne renaîtra féconde et sérieuse que quand nous en serons arrivés là. Il faut que les théologiens soient acceptés cordialement comme les premiers et indispensables défenseurs de la foi ; il faudra reconnaître en eux les représentants du spiritualisme chrétien, les continuateurs, sous bénéfice d'inventaire, de cette ancienne théologie réformée française, dont on exalte aisément les mérites, comme pour se dispenser de la faire revivre. On voit que nous sommes loin de toucher au but désiré. A vrai dire, nous ne pouvons espérer que les hommes qui ont cédé à une réaction effarée, pour tomber ensuite dans l'indifférence, viennent encore à reconquérir la liberté d'esprit suffisante pour se remettre en route d'un pas assuré. Que les hommes du Réveil le pardonnent à ceux qui estiment défendre leur cause et être leurs représentants les plus authentiques : parmi bien des qualités précieuses, ils n'ont pas, en général, possédé cette flexibilité d'esprit qui, au moment critique, permet de se renouveler pour faire face à des circonstances nouvelles. Or, aujourd'hui plus que jamais, celui qui ne sait pas se retourner promptement sur un champ de bataille qui nous ménage tant de surprises, a vite terminé son œuvre. Ce seul défaut a paralysé bien des forces et amené des malentendus qui nous ont été funestes. Alors qu'il eût fallu se grouper, se serrer les uns contre les autres pour marcher à la défense du christianisme positif assailli de toutes parts, on s'est renfermé dans des forteresses, passant encore pour imprenables, quand on n'a pas désavoué les téméraires qui seuls tenaient encore la campagne. Voilà pourquoi les hommes qui ne sont pas guéris de la rage théologique, comme on dit agréablement dans une époque où les partis politiques, ecclésiastiques et autres se distinguent par leur mansuétude ; voilà pourquoi ces déclassés sont conduits à ne compter guère que sur les générations nouvelles.

« Et c'est pour cela que vous avez l'idée lumineuse de leur dédier un gros volume de six cents pages ? disait dernièrement un ami assez atrabilaire, avec lequel nous échangions quel-

ques idées sur ces matières. J'avoue, ajoutait-il, que, pour un rationaliste, ce n'est pas précisément faire preuve de manque de foi. On voit bien que depuis longtemps déjà vous descendez la montagne; sans cela, vous ne seriez pas aussi naïvement étranger aux préoccupations de ceux qui la gravissent joyeusement. C'est la dernière illusion des représentants de toutes les causes perdues de se tourner vers les générations nouvelles. Quant à la jeunesse théologique sur laquelle vous paraissez compter, par où vous entendez apparemment les dernières volées de nos étudiants en théologie, elle est fort étrangère à vos préoccupations chagrines; devenue avisée avant le temps, elle sent instinctivement que l'on ne prend promptement sa place dans les états-majors qu'en embrassant chaudement la cause des partis en présence, et elle s'arrange en conséquence. Vous êtes vraiment bon de présumer qu'elle va se livrer, sur la foi de l'idée, à des études longues et ardues qui, en tout état de cause, ne sauraient mener à rien. Etes-vous même sûr qu'elle trouve le temps de vous lire? Notre jeunesse est de son temps; elle vise à s'établir au plus vite pour jouir; ne comptez pas sur elle pour fournir de nombreuses recrues au petit groupe de ceux qui s'obstinent à faire de la science désintéressée, si tant est qu'il existe encore. »

Pour faire passer ma naïveté, il suffira peut-être, répondis-je, d'ajouter qu'elle est escortée d'un certain idéalisme. Au fait, je m'inquiète moins de la jeunesse telle qu'elle est, que de de celle qui devrait être. Ce sera, si vous y tenez, un dernier rêve de la vingtième année, mais, enfin, je crois qu'il doit y avoir encore des jeunes gens dont le cœur bat d'une manière désintéressée pour les nobles et grandes causes; c'est à eux seulement que j'entends m'adresser, sans me préoccuper en rien de leur nombre. — « Et c'est chez ces rares élus n'ayant pas encore atteint la trentaine, que vous espérez trouver ces esprits bien équilibrés, prédestinés à fuir les solutions absolues pour se mouvoir dans les régions moyennes? Il faut que vous ayez la main heureuse! » — Je ne l'ignore pas: les esprits jeunes se plaisent dans les extrêmes. Ce doit être tout particulièrement le cas dans nos pays de langue française où, en

cédant à ce penchant, on se borne à marcher sur les traces de nos devanciers et à donner dans les travers de l'esprit national. A dire vrai, ce n'est pas la toute première jeunesse que j'ai en vue, celle qui vient de quitter les bancs; je ne serais nullement étonné de la voir préférer une de ces solutions extrêmes auxquelles on arrive en supprimant une des données du problème, car à cet âge on a moins vécu que pensé. L'expérience toutefois m'a appris le bien fondé de cette assertion, au premier abord surprenante, de Vinet : « Ce qu'on a le moins dans les années de la première jeunesse, c'est une pensée à soi. On vit de la vie de tout le monde; on a l'esprit de son temps, de son parti, de son école ; et quoiqu'on ait, plus qu'on ne l'aura jamais, l'agréable sentiment de ne relever que de soi, il est certain que cet âge n'est pas celui des inspirations vraiment personnelles. » Il n'en est pas moins précieux, quand on finit par trouver sa vraie voie, de ne pas être encore au terme de ces années du début de la vie qui sont accompagnées de priviléges particuliers. « La jeunesse, comme dit le même auteur, a pour sa part toutes les hardiesses, même les plus justes et les plus saintes; il est des choses nécessaires qui ne se feraient jamais si la jeunesse ne les faisait pas ; l'âge mûr peut continuer très bien, mais il commence peu. » Je classe dans les rangs de la jeunesse théologique les hommes qui, tout en partageant la foi religieuse du Réveil, sont assez libres d'esprit pour n'en accepter la théologie que sous toutes réserves. — « Je vous attendais là, reprit mon interlocuteur, en souriant avec confiance. Pour parler sans ambages, vous enlèverez à la jeunesse la foi qu'elle tient des hommes du Réveil, sans la doter d'une théologie douée de quelque consistance; vous serez douloureusement surpris de voir ceux que vous aurez émancipés passer à l'ennemi, en vous regardant d'un air protecteur comme des esprits timides, inconséquents, en tout cas arriérés. » — Il faut s'attendre à de pareilles aventures, repris-je. Mais que faire? Vous venez de toucher au point délicat, douloureux, d'une position singulièrement complexe. Le mal est plus étendu, plus général que vous ne semblez le croire ; la jeunesse n'est pas seule à en souffrir. Il est hors de doute que nous sommes

exposés à voir s'établir le plus fâcheux des divorces entre les hommes estimant représenter la foi seule et ceux qui veulent travailler au renouvellement de la théologie. Au fond et pour tout esprit non prévenu, c'est uniquement de deux théologies qu'il s'agit ; la vraie foi spirituelle et vivante est désintéressée dans le débat. Mais c'est ce que les uns ne peuvent pas, ce que les autres ne veulent pas comprendre. La guerre étrangère se complique d'une guerre civile, d'une guerre de famille. Et, comme si le christianisme évangélique n'avait pas suffisamment d'adversaires, on affecte de ranger au rang des plus dangereux les hommes qui consacrent leur temps et leur peine à faire franchir à la question religieuse le défilé dans lequel nous sommes engagés depuis trop longtemps, occupés à piétiner sur place. C'est en ceci que nous souffrons tous, non pas des prétendus dangers que ferait courir la science, mais de l'ignorance complète des premiers éléments de l'histoire du christianisme. A moins d'une intervention énergique du bon sens et des croyants vraiment simples, malheureusement fort rares, c'est là une position tragique qui pourrait bien aboutir à une catastrophe. Au début du Réveil on possédait une piété vivante incontestable, pleine de confiance en elle-même et suffisamment robuste pour entraîner le lourd bagage d'une théologie acceptée de confiance. Dans cette phase conquérante, toute de zèle et de spontanéité, on était franchement piétiste, sans douter du succès de la grande entreprise dans laquelle on s'engageait courageusement. Tout a grandement changé dès lors. Loin de renoncer à l'élément dogmatique traditionnel, on l'a accusé plus fortement ; mais, comme par la force des choses, la réflexion a, sinon remplacé, du moins complété la foi spontanée et naïve, la confiance absolue des pères du Réveil, on ne possède plus cette puissance de propagande, de prosélytisme qui se puise dans un enthousiasme communicatif, contagieux, et nullement dans des raisonnements irréprochables. Le monde extérieur étant de son côté moins bien disposé, à peine peut-il être encore question de conquêtes vraiment importantes. C'est tout au plus si les hommes du Réveil réussissent à maintenir leur position, en se

recrutant, un peu trop exclusivement, par la voie insuffisante d'un catéchuménat plus ou moins spirituel.

Comme on ne saurait communiquer ce qu'on ne possède plus, la foi subjective des générations nouvelles, même quand elle se rapproche le plus de la dogmatique des premiers jours du Réveil, est loin d'en avoir la fraîcheur, la trempe et les allures conquérantes. La force de traction a diminué à mesure que la charge devenait plus lourde, et de surcroît, le chemin s'effondrait !

Comment ne pas être inquiet sur l'issue d'une évolution théologique qui doit s'accomplir dans des circonstances si peu favorables? Si la lumière n'était pas le fort des premiers hommes du Réveil, ils avaient au moins une forte mesure de vie chrétienne. A quoi pourra nous servir une lumière éblouissante ayant chassé la piété individuelle, alors qu'il s'agit de formuler une conception du christianisme reposant sur l'idée qu'il doit être en tout premier lieu une vie ? Nos pères raisonnaient très mal sur ce qu'ils avaient ; nous risquons aujourd'hui de raisonner d'une manière irréprochable sur ce que nous n'avons plus. Quels sont les moins bien partagés ?

Telle est l'impasse dans laquelle nous sommes engagés. Nous avons perdu la force relative qui se puisait dans le point de vue ancien, tout en ayant conservé les difficultés qui l'accompagnent, mais sans avoir conquis encore les avantages que pourrait présenter un point de vue supérieur franchement accepté. Il ne s'agit pas ici de se faire illusion ; on ne peut songer à reculer, encore moins à rester sur place ; il faut de toute nécessité avancer ou périr. La question religieuse est impliquée dans le problème théologique. Tout est compromis par le marasme de l'heure présente. Pour qui sait comprendre, les plus grands dangers que court actuellement le christianisme ne viennent pas des attaques de Strauss et de Renan, mais des défaillances morales des représentants de l'orthodoxie la plus correcte, alors qu'il s'agirait de mettre sa conduite d'accord avec ses convictions. Les hommes sérieux se font toujours plus rares parmi ceux qui se piquent de sérieux. Il y a plus de vraie foi chez tel penseur qui s'égare dans la négation, que chez maint

traditionaliste cristallisé qui confond la foi avec la créance et la sépare de la morale. Si nous ne réussissons à réunir dans une étreinte vigoureuse deux choses qui n'auraient jamais dû être séparées, la foi et la science, l'ardeur religieuse et la réflexion de la pensée, il n'est que trop aisé de prévoir le moment où les questions religieuses n'occuperont pas plus de place dans les préoccupations de notre public qu'au XVIIIe siècle ou au commencement du XIXe. C'est sous l'obcession de ces pensées que nous avons choisi pour épigraphe de ces pages le mot du père de la théologie moderne en Allemagne : « Lorsque l'orthodoxie et l'hérésie menacent de rompre entièrement l'une avec l'autre, il n'est pas de meilleur remède et de bien plus précieux qu'une hétérodoxie à la fois religieuse et intelligente. »

Pourquoi le dissimuler? On trouvera singulièrement téméraire la prétention d'appeler spécialement la jeunesse à intervenir dans une position si délicate. Les hommes sages et expérimentés n'ont qu'à faire valoir leur droit, tout le monde se rangera pour leur laisser la première place qui leur appartient. Le fait est qu'il y a peu d'hommes qui aient le loisir et le courage de considérer la position en face. Si à grand'peine ils y sont contraints, ce n'est que pour un instant. Celui-ci se fait un argument de la grandeur du mal pour persister dans son découragement; cet autre met en avant la confiance en Dieu, du ton d'un quiétiste énervé ; d'autres, en dépit de la faveur dont jouit la doctrine de la solidarité, paraphrasent pieusement, sans s'en douter, le mot célèbre : *Après nous le déluge !* Si donc il nous fallait une excuse pour avoir dérogé aux usages, nous dirions presque, en modifiant un peu le mot de la sœur de Pascal en pareille rencontre : Puisque les hommes sont des enfants, il faut bien que les jeunes gens se montrent des hommes. Il est un fait acquis : pour une raison ou pour une autre, nous ne nous sommes pas montrés de force à résoudre les problèmes dont la prompte solution importe à nos plus chers intérêts ; il ne reste plus qu'à inviter les générations nouvelles à faire mieux que nous, en mettant à profit nos erreurs.

Les lecteurs qui auront eu la patience de nous suivre jusqu'ici nous auront suffisamment compris : nous ne nous adressons

qu'aux hommes de bonne volonté, à ceux qui sentent que la vérité, quelle qu'elle soit, possède des droits sur eux, non aux esprits avisés qui doués d'une sagesse précoce et estimant qu'au lieu de servir la vérité il faut s'en servir, arrangent de bonne heure leur carrière de façon à mourir en odeur de sainteté, faute d'avoir vécu. Que les hommes qui sont nés à la fois à une piété chrétienne, vivante, personnelle, et à la vie théologique ne reculent pas devant un travail opiniâtre pour arriver à dégager l'Evangile de tout compromis avec des systèmes de philosophie ou de théologie, en vue de le présenter ensuite sous une forme nouvelle qui corresponde aux besoins et aux préoccupations de l'époque. Que dans cette étude lente, attentive, ils consultent l'histoire en se rappelant toutefois que le chrétien protestant ne relève que de la Parole de Dieu, interprétée par une conscience chrétienne vraiment consciencieuse. C'est l'unique moyen d'éviter du même coup une témérité stérile et un traditionalisme servile. L'homme qui aura saisi la haute portée des questions, la gravité de la situation, sentira la nécessité de suivre sa ligne droite et ferme, sans se retourner pour constater avec qui il est en accord ou en désaccord, évitant à la fois les fantaisies aventureuses qui n'ont pas de base historique et cette timidité qui énerve et paralyse. La conscience chrétienne loyalement consultée peut seule indiquer à chacun où la limite doit être placée. Dans le travail qui précède, destiné à être suivi d'un autre, si nous ne venons pas nous heurter à des difficultés matérielles insurmontables résultant d'une indifférence trop générale, notre unique prétention a été de poser ces grandes questions devant ceux qui peuvent les comprendre pour les mettre en demeure de se prononcer.

Nous ne demandons qu'une chose : une étude attentive, consciencieuse, sans trop nous demander dans quel sens on finira par se prononcer. L'essentiel pour le moment c'est de nous retremper dans un examen impartial et indépendant de l'histoire et de l'Ecriture qui seules peuvent remédier à notre défaillance. Etudier dans cet esprit c'est faire les affaires des vrais simples qui en sauront du reste peu de gré. De quelque nom qu'on veuille bien désigner notre tendance, nous persistons à re-

pousser fortement toute disposition à nous représenter comme cherchant, sur les frontières de toutes les écoles, un point introuvable qui nous permettrait de nous maintenir en un équilibre instable entre tous les partis sans nous prononcer pour aucun. Les partis et leurs limites n'existent pas pour nous. Si nous paraissons parfois pencher tantôt à gauche, pour tourner tout à coup à droite et revenir ensuite à gauche, cela tient uniquement à ce que les adversaires en présence occupent un territoire fort enchevêtré où abondent les angles rentrants et les enclaves. Pour ce qui nous concerne, appelés à représenter une tendance méconnue de part et d'autre, dans un intérêt de parti, placés en dehors et au-dessus d'eux tous, nous suivons fermement notre ligne droite, à vol d'oiseau, sans tenir nul compte des bornes d'un héritage que des frères ennemis se disputent, dans une région qui n'est pas la nôtre.

S'emparer d'un point de coïncidence avec les idées de telle ou telle école c'est oublier sur un article donné la remarque profonde de Pascal : « Tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possédent pas de la même sorte..... Il faut donc sonder comme cette pensée est logée en son auteur ; comment, par où, jusqu'où il la possède : autrement le jugement précipité sera jugé téméraire. » Quant à la supposition qu'il pourrait se glisser en tout cela la moindre trace d'habileté pratique, elle serait inspirée par une charité vraiment trop grande : ce serait mettre beaucoup de complaisance à oublier des défauts bien connus. Le lecteur nous rendra la justice de reconnaître que, suivant une habitude invétérée, nous ne nous préoccupons que du besoin de nous frayer notre voie à travers les adversaires en présence, sans nous demander jamais si un sourire gracieux n'aurait pas gagné tel voisin indécis qu'un coup de coude inopportun risque d'éloigner sans retour, pour peu qu'il soit disposé à se préoccuper moins des droits de la vérité que des allures des hommes qui estiment la représenter.

Pour ce qui est de la prétention de nous saisir au passage par la main de fer de la logique pour nous faire reculer ou avancer au gré d'un syllogisme, et sans tenir compte des faits, elle nous trouvera toujours impassible. Les personnes qui raisonnent

ainsi ont contracté l'habitude de traiter les questions de morale et de théologie comme des problèmes de statique et de mécanique. Il est surprenant que les gens d'esprit qui ne laissent de choix à la raison humaine, sous peine de tomber dans l'inconséquence, qu'entre deux absurdités, l'infaillibilité de Pie IX ou le matérialisme de Darwin, ne se soient pas encore aperçus des aberrations d'une logique exclusivement formelle. Un tel langage ne saurait avoir la moindre prise sur ceux qui puisent justement leur raison d'être dans une protestation constante contre cette prétention aprioristique, erreur fondamentale de tout rationalisme, qu'il soit d'ailleurs philosophique ou religieux, orthodoxe ou hétérodoxe. Ce rationalisme-là et notre tendance sont nés affrontés ; l'un doit nécessairement céder le pas à l'autre. Il n'est pas nécessaire d'en appeler à la conscience religieuse pour repousser de telles prétentions, la simple impartialité philosophique, émancipée du joug des systèmes, suffit amplement, comme on le voit par la citation suivante empruntée à la *Critique philosophique*. « Un homme qui sort du catholicisme est libre de s'arrêter à tel degré de foi chrétienne qui lui convient. Il s'agit de croyance et l'esprit souffle où il veut. Nous n'avons jamais compris l'argument jeté à la tête des dissidents, à la fois par les catholiques et par les libres penseurs intolérants : tu passeras du catholicisme au luthéranisme, et du luthéranisme au calvinisme, et du calvinisme à l'unitarisme, et de l'unitarisme au pur rationalisme, qui est, selon les uns, la mort éternelle, et selon les autres, une exigence du bon sens. Alors même que ce chemin serait un grand chemin très fréquenté, s'il est absurde de dire à quelqu'un qui le suit et qui a sa pensée : tu t'arrêteras là, tu n'iras pas plus loin, il n'est pas moins déraisonnable de le poursuivre de cette criaillerie : tu es allé à Fontainebleau, tu iras à Lyon, et de là à Turin, à Rome, parce que ton chemin mène à Rome. Mais s'il plaît à cet homme de se fixer à Fontainebleau ! L'argument banal et plat qui traîne dans les livres de polémique religieuse et de polémique irréligieuse est au fond une brutale négation de la liberté de l'esprit, un encouragement aux gens à se caporaliser et à bien observer les consignes. » (Pag. 45, année 1872.)

Quiconque jaloux de sauvegarder sa liberté d'esprit voudra suivre cette voie étroite, peut être assuré de ne la trouver jamais obstruée. Que de gens qui après s'y être hasardés quelque temps se hâtent de se ranger à droite ou à gauche, renonçant lestement à être eux-mêmes pour devenir quelque chose !

C'est donc une affaire entendue, la conscience et le respect des faits importent plus en tout ceci qu'une prétendue rigueur logique. Que chacun étudie de son mieux ; qu'il ait le courage d'occuper la position que lui assigneront des convictions sérieusement formées, pour lui du moins, ce sera la bonne, en dépit d'une association d'idées et d'un voisinage plus ou moins compromettants. C'est dire que s'il est une pensée étrangère à toute nos aspirations c'est bien celle d'enrôler qui que ce soit dans les étroites limites d'une école. Grouper en un nouveau parti les esprits attardés qui s'occupent encore de théologie ? Mais ce serait oublier que les partis nous ont perdus et éteindre sans retour le lumignon qui fume encore. Il y va des droits de l'indépendance d'esprit et du spiritualisme chrétien ; il est évident que du moment où une telle tendance ne triompherait que par la force des choses ou par des combinaisons étrangères au fond, par un effet de la lassitude, par simple transmission extérieure, son rôle se trouverait terminé ; elle n'aurait plus de raison d'être, elle n'existerait même plus, puisque s'ensevelissant dans un triomphe de mauvais aloi, elle serait passée au rang de ce sel qui a perdu sa saveur. La jeunesse théologique qui éprouverait quelque sympathie pour notre point de vue n'aurait qu'un seul moyen de nous ressembler, ce serait de faire exactement comme nous, c'est-à-dire d'étudier d'une manière indépendante et consciencieuse sans jamais se préoccuper le moins du monde si elle nous ressemblera, c'est-à-dire si elle arrivera aux mêmes résultats que nous. Que tous ceux qui sont de force à le faire reviennent donc avec confiance et persévérance à ces études sérieuses dont l'habitude s'est perdue, sans se demander s'ils seront suivis ou non par beaucoup de monde. Il ne sera sans doute accordé qu'à un fort petit nombre de faire avancer les questions, et de tracer un sillon profond, mais est-ce trop demander de ceux qui

aspirent à arriver à l'âge de majorité en religion, de ne pas barrer le chemin à tout progrès, en négligeant de se mettre en mesure de suivre et de comprendre les études qui se font devant eux ?

« Vous êtes donc incorrigible? reprit l'ami, dont une première interpellation a déjà été relevée : vous ne pouvez manquer de mourir dans l'impénitence finale. Rêver d'un réveil des idées théologiques et cela en terre française, alors qu'elles sont visiblement sur le déclin en Allemagne! Vous n'êtes pourtant pas assez chimérique pour avoir introduit cet article-là dans votre programme de revanche? Vous qui professez tenir compte des faits, tâchez donc de vous résigner à voir les choses telles qu'elles sont. Vos rêves se comprenaient quand nous étions jeunes. Nous saluions alors un réveil, non pas seulement de la théologie mais encore de la religion; nous nous figurions que, comme au XVIe siècle, ce serait l'Allemagne qui trouverait la formule devant convenir au XIXe siècle. Rencontrez-vous encore autour de vous beaucoup d'hommes de loisir pour s'entretenir de ces chimères-là? Cette Allemagne si désintéressée, si studieuse, si savante qui vous faisait tourner la tête à vous, et à tant d'autres, cède pour le quart d'heure à bien d'autres soucis que celui de vous trouver des formules nouvelles! Le matérialisme y règne, tout comme chez nous, à telles enseignes qu'en fait de nouveautés, leurs libraires nous expédient des traductions des œuvres d'Helvétius. S'apercevant enfin que la proie vaut mieux que l'ombre, les Allemands ont fortement mordu à la grappe; il leur faudra du temps pour qu'ils remontent dans les nuages. Le fait est que dès qu'ils l'ont pu ils ont, comme vous autres Français, préféré les conquêtes de la matière à celles de l'esprit. Pour ce qui est des nouveautés ecclésiastiques ils tirent les dernières conséquences du territorialisme, c'est-à-dire qu'ils enterrent les églises du XVIe siècle après en avoir démoli déjà la théologie. Remontant plus haut encore, ils reprennent avec Rome la querelle des *investitures*. Renoncez donc à vos anachronismes, mon cher ami; sachez vous résigner à vieillir; la théologie est morte en France depuis des

siècles; tout porte à croire qu'elle pourrait finir par faire de même en Allemagne. Qui sait? vous êtes peut-être de force à vous rabattre sinon sur la vieille Angleterre, du moins sur la jeune Amérique. » — Restons sur le continent pour le moment. Le mal pourrait bien n'être pas aussi grand que vous pensez, puisque les Allemands sont les premiers à s'en apercevoir. Vous pourrez lire tout au long dans mon volume les graves reproches adressés, il y a déjà quelques années, par Schwarz à ses doctes compatriotes. Il signale l'alliance néfaste de la politique et de la religion ; il déchire les voiles pour laisser éclater dans toute sa laideur les inconséquences allant jusqu'à l'hypocrisie dans lesquelles tombent les hommes scientifiques. « Laissons à l'Allemagne ses écoles hypocrites et sans caractère qui ne se soutiennent qu'au moyen de ruses diplomatiques et de réticences percées à jour. » (Pag. 86, 50.) C'est vraiment à croire tout cela écrit par des Français et depuis 1870 encore. — « Puisque vous vous mettez en frais de citations vous devriez être impartial, reprit notre ami ; que pensez-vous de certaine description du juste-milieu, de la théologie de conciliation, clochant sans cesse des deux côtés et ne sachant jamais bien ce qu'elle se veut? Le but de ces théologiens est de se frayer une voie moyenne entre la foi des réformateurs du XVIe siècle et l'incrédulité moderne. Mais ils sont déjà fortement entamés par l'esprit du jour, quoiqu'ils ne soient pas livrés à lui sans réserve; s'ils ont des sympathies pour la foi, ils ne sont pas disposés à lui faire le sacrifice de leur raison. N'allant jamais jusqu'au fond des questions métaphysiques, ils constituent un mauvais juste-milieu; les éléments les plus opposés, les plus hétérogènes, sont simplement juxtaposés. Au lieu de les soumettre à un travail critique d'assimilation individuelle d'où pourrait sortir un organisme nouveau, on se borne à radoucir les angles les plus aigus, à chercher un accord chimérique entre des points de vue inconciliables. C'est ainsi qu'en gardant le silence sur les points délicats, en interprétant ceci, en palliant cela, on fabrique une théologie artificielle qui n'est qu'une vraie confusion de mots et de pensées. Aucun sacrifice ne paraît trop cher pour échapper à cette

école, quand on a l'esprit simple et droit. C'est là ce qui explique pourquoi l'orthodoxie nouvelle trouve son plus fort appui dans la théologie de conciliation. Celle-ci justifie et explique le saut périlleux devant lequel on ne recule pas pour se lancer tête baissée dans un système vieilli, mais du moins clair et conséquent. Dans presque tous les moments de crise, les hommes de la conciliation, jouant le rôle de dupes, font la courte échelle aux orthodoxes intrépides qui se retournent contre eux dès que le but est atteint. Les théologiens du juste-milieu ne se rebiffent un peu que lorsque leur propre existence est mise en question. Toujours sur la *défensive,* ils ont le sort de ceux qui ne savent jamais prendre une attitude agressive. Les étudiants se pressent bien autour des chaires des professeurs de ce parti, mais ils ne sont pas plutôt entrés dans la vie pratique qu'ils oublient leurs cahiers pour prendre toutes les allures de l'orthodoxie. Cela tient à ce que cette théologie de conciliation est trop artificielle, trop exclusivement spiritualiste pour avoir la moindre prise sur les populations. Elle n'est guère qu'à l'usage des hommes de cabinet qui ne redoutent rien tant que les agitations de la place publique. » — Je croyais avoir déjà prévenu des reproches de ce genre, mais puisque vous y revenez avec une certaine malice, je puis bien vous dire que cette citation ne saurait en rien m'embarrasser. Je puis attirer sur elle l'attention de notre jeunesse théologique sans risquer d'être accusé d'avoir même côtoyé les travers qu'elle signale. Il serait apparemment superflu de repousser l'accusation d'être demeuré trop exclusivement sur la défensive, car il est reçu que nous avons la main levée contre chacun. Il nous est même revenu qu'à l'occasion d'une publication récente (*L'orthodoxie et le libéralisme du point de vue de la théologie indépendante*) on doit nous avoir élégamment comparé à un matelas lançant des coups à tout le monde. Matelas, si l'on veut, mais l'action qu'on lui impute prouve assez qu'il ne serait pas entièrement dépourvu de ressort, vieil engin rouillé qui se fait de plus en plus rare. Il n'est du reste pas à craindre que dans nos pays français on voie fleurir une théologie à l'usage des « hommes de cabinet qui ne redou-

tent rien tant que les agitations de la place publique. » Nous risquons au contraire de prétendre introduire prématurément dans la pratique des idées encore mal élaborées. Si les faits en Allemagne ont tant de peine à suivre l'idée, ils risquent chez nous de la devancer. Aussi avons nous déjà versé dans les travers des adeptes de la nouvelle orthodoxie. « A leur sens, dit Schwarz, la théologie moderne était beaucoup trop *spiritualiste,* et *subtile,* trop *sentimentale* et trop *vague.* Tout cela n'était qu'à l'usage des esprits cultivés. Pour atteindre le peuple, il fallait un christianisme massif, solide et bien corsé, dans le genre de celui de Luther. Puisque la philosophie et la théologie nouvelle ne savaient pas se mettre à la portée des foules, dont elles étaient séparées par un abîme, il ne restait plus qu'à sauter à pieds joints du rationalisme vulgaire dans la bonne vieille orthodoxie. Le saut était sans doute périlleux, mais il était plus *commode* de le risquer que de travailler lentement et péniblement à élever le peuple à soi, en lui communiquant des idées religieuses plus spirituelles et plus intimes... » — C'est justement parce que bien des gens, qui devraient être à nos côtés, ont fait prudemment le saut périlleux, que nous nous trouvons seuls à poursuivre lentement et péniblement notre œuvre. S'apercevant à temps qu'en travaillant à élever le peuple à soi, « en lui communiquant des idées religieuses, plus spirituelles et plus intimes, » on risquait de récolter plus de horions que de lauriers et de prébendes, on s'est résigné à lui servir un blanc-manger assez innocent dans lequel se rencontrent parfois certaines arêtes traditionnelles désarticulées, à titre de blocs erratiques. Puisque nous n'avons pas reculé devant les charges de notre isolement, il serait juste qu'on nous en laissât les bénéfices, qui à nos yeux ne sont pas sans prix, en ne nous rendant solidaire de personne. Lorsque nous avons insisté sur l'indépendance qui doit caractériser aujourd'hui la théologie évangélique, n'avons-nous pas dit assez haut que le besoin de concilier n'est pas la plus pressante de nos préoccupations? Moins que jamais il doit être question de transporter les écoles allemandes dans nos pays si peu préparés à les comprendre. C'est en partie parce qu'on l'a

beaucoup trop fait déjà que nous voyons notre développement théologique compromis dès le début, par un échec qui a tous les airs de vouloir aboutir à un avortement. Si nous voulons nous relever nous n'avons qu'un seul moyen : reprendre tout en sous-œuvre, commencer par le commencement et ne pas prétendre arriver avant d'avoir fait les préparatifs indispensables pour nous mettre en route.

Ne triomphez pas trop du peu de valeur de ces petits commencements, ni de la triste figure que peuvent faire les hommes qui s'obstinent à s'occuper encore de théologie. On ne nous accusera certes pas d'avoir vu la position en beau ; nous aurions plutôt chargé les couleurs. Oui, il serait difficile de se représenter une situation plus difficile et offrant moins d'espoir de relèvement que la nôtre. Et toutefois nous ne pouvons nous décider à désespérer sans retour. C'est que, voyez-vous, un silence absolu qui se ferait sur des problèmes de cette importance aurait des conséquences si graves dans tous les domaines, que force nous est de marcher par la foi, alors que la vue, nous l'avons suffisamment avoué, fait complétement défaut. N'aurions-nous peut-être pas été trop humbles et trop modestes? En tout cas la revanche nous est rendue singulièrement facile; aussi ne résistons-nous pas à la tentation de prendre à notre tour l'offensive, comme vous avez paru nous y engager.

Qu'est-ce donc qui se trouve dans une condition beaucoup plus prospère que la théologie, dès qu'on sort du domaine des sciences qui s'occupent exclusivement de la matière? Ce n'est certes pas la philosophie qui doit se féliciter d'avoir enfin conquis cette suprématie qu'elle avait si longtemps enviée à sa rivale. Quant à la morale, ne la mentionnons que pour mémoire ; il n'est que trop manifeste que parmi ceux qui se sont avisés de la proclamer indépendante, il en était bon nombre qui entendaient en effet conserver à son endroit d'étranges privautés. Avec tout le tapage qu'elle fait parfois, la littérature échapperait-elle peut-être à ces symptômes de décadence qui semblent caractériser tout ce qui nous environne? La civilisation, nous assure-t-on, doit à l'avenir faire ses affaires toute seule. Jus-

qu'à présent les débuts ne semblent pas favoriser tant de belles espérances. Est-ce un dernier hommage? ou bien le reste d'une mauvaise habitude? Je ne sais; en tout cas, nous voyons à tout propos les peuples effarés, dès qu'un obstacle quelque peu sérieux se montre sur leur route, se réfugier aux pieds de la mère église qui ne manque pas de faire ses conditions aux enfants prodigues. Malgré leurs prétentions à l'émancipation, ils n'ont pas encore appris à marcher seuls; plus que jamais ils se livrent à merci aux prêtres devenus de plus en plus exigeants. Ah! que n'avons-nous un Molière pour fustiger ces voltairiens éperdus toujours prêts à saisir d'une main le goupillon, de l'autre le premier sabre venu, qui n'a pas même besoin d'être glorieux, dès qu'on fait mine, non pas d'abolir, je vous prie, mais de changer quelque chose aux conditions de leur chère propriété, qui menace de demeurer dans ce siècle incrédule la seule institution de droit divin! Serait-ce donc là le dernier mot du progrès? Vraiment les sciences émancipées du joug de la théologie lui font la partie belle par la manière dont elles usent de cette liberté qu'elles prétendent leur être si chère. L'oubli de la religion ayant promptement entraîné dans notre société moderne le mépris des principes dans tous les domaines, nous voyons refleurir dans les rapports sociaux, comme dans les relations nationales, le culte de l'égoïsme et de la force brutale que notre siècle, fier de ses conquêtes, croyait disparu sans retour. En mettant un terme au règne de l'esprit on s'est trouvé, à sa grande surprise, avoir fait concourir tous les progrès modernes à la restauration d'un siècle de fer. Pourquoi la raison du plus fort ne serait-elle pas la meilleure, au sein d'une société, d'une civilisation sans principes supérieurs? Pour comble de confusion on ne sait trouver de refuge contre cette logique impitoyable que dans des superstitions du moyen âge qu'on méprise au fond du cœur. Libres penseurs, sceptiques, matérialistes, dilettante littéraires, M. Renan en tête, tout le monde, dans les heures de crise, regrette la domination de cette mère église qui avait du bon, puisqu'à défaut des jouissances du monde présent, elle offrait celles du siècle à venir. N'enseignait-elle pas aux petits et aux déshérités de la terre à savoir jouir de

la prospérité et de l'aisance des aristocrates et des heureux du siècle qui de leur côté devaient leur salut aux prières et aux abstinences des moines et des mendiants? Il faut vraiment que les théologiens fassent des efforts pour ne pas céder à la tentation de rendre au centuple ces sarcasmes et ces dédains que les sages du moment, les littérateurs et les économistes leur prodiguent si généreusement. Allons, il n'avait pas tort ce François Bacon, égaré dans les confins du moyen âge, quand il présentait la religion comme l'aromate destiné à préserver les autres sciences de la corruption.

Mais non ; il faut se garder de ce pessimisme ; il est tout aussi malsain que cette égalité dans le cimetière qu'on se laisse trop souvent aller à présenter comme une compensation des douloureuses iniquités sociales. Et puis la justice ne nous le permettrait pas. Si tout le monde a péché, on ne saurait se dissimuler que les ministres de la religion sont les premiers et les plus grands coupables. En établissant un funeste divorce entre la morale et le dogme, ils ont provoqué la conscience publique révoltée à essayer de l'émancipation. L'expérience semble aujourd'hui complète : évidemment elle n'a pas réussi. On n'a jamais fait tant de mauvaise théologie que depuis qu'il ne s'en fait plus de la bonne ; dans tous les domaines la question est à l'ordre du jour et cela en tout pays ; il n'y a pas de chancellerie qui ne soit tenue d'avoir sous la main un théologal risquant d'être souvent sur les dents ; hier encore la théologie donnait à la guerre son caractère le plus odieux[1] ; aucuns prétendent

[1] Voici quelques aveux précieux, venant d'au delà du Rhin, qu'on pourrait prendre pour des inculpations parties des bords de la Seine. « C'est la portion la plus éclairée de la nation qui s'est montrée le moins digne du rang élevé que l'Allemagne occupe dans la civilisation européenne. Les hommes politiques et les savants ont allumé la haine nationale. Puisque les Allemands s'estiment plus élevés que les autres peuples en intelligence et en morale, ils n'eussent pas dû être fiers d'inaugurer une nouvelle ère dans les guerres et dans la politique de l'Europe. Ces idéalistes se sont faits les esclaves du fait accompli et les adorateurs de la force triomphante... Les seules protestations qui se soient produites contre cette corruption du génie allemand et contre cette démoralisation qui est le fruit de la victoire, émanent des membres du parti démocratique

même qu'elle l'avait provoquée ; il ne tiendra pas à elle en tout cas que la lutte ne recommence bientôt plus sanglante et plus générale que jamais. Il ne manquerait plus qu'une guerre à laquelle la religion servirait de prétexte, comme dernière honte réservée à ce siècle matérialiste et sceptique. Et c'est dans un pareil moment que nous nous voyons réduit à solliciter humblement quelque attention pour des travaux théologiques sérieux, impartiaux et désintéressés ! C'est apparemment parce qu'elle est partout que la théologie se trouve bannie des académies et des cabinets d'étude des hommes qui sont censés s'en occuper tout spécialement. Le moment n'est donc pas trop mal choisi pour cet appel. Qui sait ? Les personnes intelligentes, les dents agacées par les fruits amers que porte de toutes parts

avancé, contre lesquels on a fulminé, dans une intention d'injure et d'outrage, les dénominations de démocrates socialistes, de matérialistes, tandis que seuls, en vérité, ils possédaient le sentiment de la justice et de l'idéal. Ce sont par contre, les hommes du clergé, qui ont fait naître les passions les plus injustes et qui, par leurs paroles, ont encouragé les abus de la force brutale.

» Tandis que les officiers, tout imbus des doctrines fatalistes de l'école historique moderne, s'écriaient en riant : « Qu'est ce que le droit? Qu'est-» ce que la justice ? il n'y a pas d'autres principes que le fait accompli et » la force, » les pasteurs disaient d'un ton grave et sérieux : « Dieu a pro-» noncé son jugement, il est avec le vainqueur ! » A un ecclésiastique qui m'exposait cette doctrine insensée du jugement de Dieu, je posai la question suivante : « Ainsi Dieu s'est également prononcé contre Abel en fa-» veur de Caïn ? »

» Les biblistes et les hégéliens, les orthodoxes et les athées, se sont mis dans la même adoration de la force brutale, dans le même mépris de la conscience, de la liberté et des droits de l'homme. Les pasteurs excitaient l'armée prussienne contre les Français, en comparant la guerre aux combats livrés par le peuple de Dieu aux Philistins et aux Amalécites. Ils avaient oublié le Nouveau Testament pour ne se souvenir que de la haine et des sentiments rancuniers de l'Ancien, mais ils ne pensaient pas que lorsqu'on veut ressembler aux prophètes de l'ancienne alliance, il ne faut pas se faire les flatteurs, mais les accusateurs des rois injustes. Les docteurs orthodoxes ont propagé contre la nation française des accusations exagérées et passionnées, en même temps que chez leurs compatriotes ils admiraient et excusaient tout. Grâce à eux a pris naissance en Allemagne une hypocrisie qui ne le cède en rien au jésuitisme. » *Allgemeine Zeitung*, traduction du *Journal des Débats* du 29 avril 1872.

la mauvaise théologie, pourraient bien finir par reconnaître la nécessité d'en faire de la bonne. Bien aveugle serait celui qui ne s'en apercevrait pas : la religion est au fond de tous les problèmes qui troublent notre monde moderne. On a beau vouloir l'éluder, elle demeure la question importune qui ne cesse de s'imposer à tout propos. Il en sera ainsi jusqu'au moment où elle aura été résolue ; alors seulement la société ayant retrouvé son équilibre pourra marcher de nouveau d'un pas ferme. « La charrue de quatre-vingt-neuf a rencontré une pierre qui l'a fait rebrousser ; le soc n'a reculé que pour revenir avec une nouvelle force contre l'obstacle et l'enlever.... L'Europe gravite vers une solution religieuse des embarras de la civilisation ; le problème qui préoccupe tous les hommes sérieux, c'est de retablir entre l'intérieur et l'extérieur, entre la pensée et les faits un niveau depuis longtemps détruit : or, ce troisième terme, ce terme dominant et conciliateur, ce n'est assurément ni l'homme ni les choses : c'est Dieu, c'est la religion. Il est merveilleux que la préoccupation religieuse croisse avec la préoccupation des idées politiques et des progrès industriels. Jamais le monde ne passera au déisme. Ou le monde deviendra chrétien, ou il deviendra quelque chose qu'il me répugne d'exprimer. »

Bien qu'écrites depuis longtemps ces considérations de Vinet sont devenues plus actuelles que jamais. Il est permis de répéter avec le même auteur qu'aucune religion ne succédera au christianisme sur la terre ; et « que hors de lui l'homme ne peut plus croire qu'à une chose, à la mort. »

C'est l'hésitation bien réelle, quoique souvent inconsciente, entre ces deux alternatives qui donne la clef des contrastes, des agitations, des réactions inintelligentes, des révolutions stériles qui caractérisent à un si haut degré notre époque. Privés de boussole et de lest, nous voguons à la merci des vents et des flots, traversant tour à tour des jours de tempête et de calme plat dont l'effet commun est de nous maintenir loin du port. « Jamais attente si universelle, si grave, si anxieuse ne s'empara d'aucun siècle. Jamais la pensée de l'avenir ne fut tellement présente à tous les esprits, même aux plus vulgaires, même aux plus légers. Jamais vaisseau n'entreprit sous des

auspices plus redoutables une plus périlleuse navigation. Le souffle se tait dans les airs ; l'âme du monde moral semble retenir son haleine ; le navire paraît appelé à labourer à force de rames une mer de plomb ; les croyances ont été laissées sur le rivage ; l'humanité a dit à la matière : « Fais-nous des dieux qui marchent devant nous ; » et ces dieux, comme ceux des peuples antiques, sont de bois, de métal, d'eau et de feu. »

Qui le croirait ? c'est dans un pareil moment que l'on court grand risque de ne pas être entendu, même en haussant la voix, alors qu'il sagit de recommander aux jeunes gens appelés à rendre témoignage à la religion de ne pas négliger la science qui s'en occupe ! Il est vrai, il n'y a ni gloire, ni faveur à attendre de la part d'un monde souvent frivole et de croyants volontiers timides et arriérés. Mais n'est-il pas un âge où, ne relevant que de son talent, on se sent obligé de le consacrer entièrement au triomphe de la vérité ? N'en déplaise aux esprits légers, les hommes qui ont été appelés de bonne heure à s'occuper de la science de Dieu ne sont pas si mal partagés. Quiconque aujourd'hui est de force à saisir la portée des questions théologiques et de s'intéresser à leur solution doit être certain de prendre le chemin le plus court et en tout cas le seul sûr pour contribuer à démêler une situation inextricable dans laquelle la patrie, la civilisation risquent de s'abîmer pour longtemps. Qu'on nous le pardonne donc : nous ne réussissons pas à nous soustraire à l'obligation d'avoir foi en notre jeunesse théologique. Voilà pourquoi, après cette trop longue préface où aucun parti n'a été flatté, aucune misère recouverte d'un voile, il sera permis de faire entendre une note un peu différente. Nous dirons donc avec Vinet, qu'on ne nous accusera pas d'avoir trop cité puisque plusieurs des difficultés du moment présent tiennent au fait de l'avoir perdu de vue. « Le christianisme est jeune comme au premier jour, et, dans son immortelle espérance, toujours prêt à recommencer. Qui sait si un de ces grands succès populaires, qu'il obtient d'époque en époque, ne lui est pas réservé dans un avenir prochain ? Si ses disciples comprennent toujours mieux leur époque, l'acceptent toujours plus franchement, s'ils lui répondent, s'ils ne lui offrent

pas de la théologie au lieu de la religion qu'il leur demande, s'ils ne s'obstinent pas à voir la force du christianisme où elle n'est pas, s'ils ont le courage d'être de leur temps, dans le sens chrétien que cette expression peut avoir, s'ils sont, en un mot, ce qu'ont été leurs devanciers à toute époque où le christianisme est devenu populaire, le monde, une fois encore, leur est promis, leur est livré. »

LA MORALE EXPÉRIMENTALE

ET SA MÉTHODE

CHAPITRE PREMIER

Le but.

I

Dans un article précédent[1], j'ai exposé la méthode scientifique et distingué dans les sciences d'observation deux catégories, suivant que la liberté intervient ou non dans les phénomènes étudiés. Le propre des sciences morales est de faire coexister le déterminisme, sans lequel elles ne seraient pas des sciences, et la liberté, sans laquelle elles ne seraient pas des sciences morales. Aussi rencontrons-nous, dans les problèmes dont elles s'occupent, deux points de vue, deux tendances, deux partis. Les uns voient dans les phénomènes l'effet d'une volonté libre, indéterminée, et par conséquent inconnaissable, inexplicable. D'autres veulent que tout ait sa cause, que tout soit déterminé, connaissable. Voici comment ces deux points de vue se concilient. Il faut reconnaître que l'indéterminisme a sa place dans le monde, mais on conviendra d'autre part que nous ne sommes jamais sûrs d'être allés jusqu'au bout de ce qui est déterminé; nous avons toujours le droit et le devoir de chercher à reculer de plus en plus les limites du déterminisme connaissable, au détriment de la liberté inconnaissable. Les sciences morales ne nient pas la liberté; elles veulent seulement en préciser la sphère afin d'étendre le champ de ce que l'homme peut prévoir et prévenir. Restreinte en apparence,

[1] Voir la *Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1874, pag. 17, *Le chemin de la vérité*.

la liberté sera augmentée en réalité, puisque, dans tous les domaines, l'homme agrandit sa puissance en reconnaissant les limites dans lesquelles elle est renfermée.

Précédemment aussi [1], j'ai présenté la liberté comme un défaut de détermination. Cette définition négative nous montrera la voie à suivre pour nous faire de la liberté une idée plus exacte. Précisons d'abord ce que c'est que la détermination. Etudions-la pour commencer chez les êtres les plus simples de tous, dans le règne anorganique. Toute détermination suppose deux éléments, l'un déterminé, le noyau, l'autre déterminant, que nous appellerons le milieu. Ainsi une goutte d'eau sera déterminée par la température ambiante, et prendra, suivant les degrés de chaleur, la forme de glace, d'eau ou de vapeur. Une substance quelconque, toutefois, n'est pas déterminée exclusivement par son milieu ; à dix degrés au-dessous de zéro par exemple, l'eau sera solide, le mercure liquide, l'air atmosphérique gazeux. Il faut donc tenir compte aussi de la nature propre du noyau, qui le rend dans une certaine mesure indépendant des déterminations de son milieu. Cette indépendance n'est pas absolument sans rapport avec la liberté. C'est l'absence d'une détermination, de celle qui provient du milieu ambiant, mais non pas de toute détermination. Nous admettons en effet que, dans le règne anorganique, tout est déterminé. Seulement, aux nécessités extérieures, il faut ajouter la nature du noyau lui-même, ou, comme on dit, les nécessités intérieures, qui se confondent, il est vrai, très souvent, avec la liberté.

Il y a pourtant une différence essentielle entre la nécessité intérieure et la liberté ; nous savons que, dans des conditions égales, deux gouttes d'eau se comporteront exactement de même, ce que nous ne pouvons pas dire de deux hommes. Les nécessités intérieures qui agissent dans un corps déterminé ne sont pas une particularité de ce corps ; elles ne sont que l'application de lois générales, la manifestation de propriétés qui se retrouvent exactement les mêmes dans toutes les subs-

[1] Voir la *Revue de théologie et de philosophie*, avril 1873, pag. 236, *Le problème de la liberté*.

tances identiques. Nous avons à faire à une véritable détermination, dont les conditions sont seulement différentes de celles de la première détermination dont nous avons parlé et dont la nature est peut-être moins facile à comprendre. Dans cette nouvelle détermination, le noyau est le corps particulier que l'on considère; le milieu est la substance qui constitue ce corps, mais qui se trouve aussi ailleurs, et qui détermine les propriétés intimes du corps en question. On peut appeler substantiel, ce déterminisme intérieur par opposition à l'extérieur qui est circonstantiel. Ce déterminisme substantiel est même le premier en date et en importance. Il faut exister avant de subir l'influence de son milieu; l'entourage change tandis que la substance reste la même.

Chez les végétaux, qui occupent le degré inférieur du monde organique, nous voyons une troisième source de détermination s'interposer entre le noyau central, représenté par la séve, et le milieu ambiant. Une nouvelle atteinte est portée à la détermination provenant du monde extérieur, de ce que nous appellerons désormais le milieu cosmique; mais le principe déterministe reste intact. Aux nécessités extérieures et intérieures vient seulement s'ajouter une troisième classe de déterminations, que nous appellerons organiques, parce qu'elles ont leur source dans l'organisme.

Elevons-nous au règne animal. Ici nous avons à faire à des êtres dont les conditions d'existence sont plus complexes, et qui, pour s'y placer, ont besoin d'organes plus parfaits. Le progrès le plus important pour nous consiste dans la présence d'un appareil qui centralise l'organisme en en mettant les diverses parties en rapport les unes avec les autres. L'importance de l'organisme et des déterminations qui en découlent, l'atteinte portée au déterminisme cosmique, se trouvent par là considérablement augmentées. Quand on compare les animaux aux végétaux fixés au sol, on ne s'étonne pas que la langue vulgaire qualifie les premiers de libres. Et cependant, les animaux restent toujours soumis au déterminisme. Le système nerveux, c'est ainsi qu'on appelle l'appareil centralisateur dont nous venons de parler, a pour fonctions de conduire les modifications

de ses extrémités à son centre, et celles du centre aux extrémités. Le centre nerveux peut se comparer à un ressort qui, sollicité par une impression transmise, développe une force souvent très considérable, livre carrière aux mobiles et répond par ce qu'on appelle une action réflexe, qui est inconsciente. Aux actions réflexes, il faut ajouter les actions spontanées, produites par une force intérieure, mais à notre insu également, dans bien des cas au moins. Ainsi, contrairement à l'opinion vulgaire, les mouvements des corps animés s'accomplissent naturellement sans la présence de la conscience, sans l'intervention de la volonté, sous l'influence tant de nécessités extérieures, organiques ou cosmiques que de nécessités substantielles, extérieures au système nerveux, mais non pas à notre être. Peut-être y a-t-il des êtres chez lesquels les mouvements s'accomplissent tous dans ces conditions-là ; en tout cas, ce n'est là que la forme inférieure et la plus simple de la vie animale. Dans les espèces les plus parfaites, en particulier chez l'homme, les phénomènes vont se compliquer. Nous allons voir apparaître les faits de conscience et d'abord le sens, qui en est la forme inférieure. Certains auteurs laissent le sens en dehors de la conscience, réservant ce dernier mot pour les formes supérieures de ce fait. Il me semble qu'il vaut mieux distinguer deux acceptions des mots conscience et faits conscients : l'un plus large qui comprend le simple sens, l'autre plus étroit qui l'exclut. Le sens évidemment appartient au monde de l'esprit et non pas à celui de la matière.

En abordant les faits de conscience, nous franchissons un abîme, et passons, non pas d'un règne, mais d'un monde à un autre. Bien qu'ils ne se présentent à nous que chez les êtres les plus compliqués, et qu'ils soient susceptibles eux-mêmes de grandes complications, ce n'est pas moins parmi eux que se trouvent les objets d'observation les plus simples ; ce sont des faits *sui generis*, inexplicables, car toute explication est une réduction à des éléments plus simples. Jusqu'ici nous nous sommes occupés de la matière et de ses combinaisons que nous pouvions expliquer les unes par les autres. Nous ne pourrons plus le faire désormais. Les faits de conscience sont plus élé-

mentaires que la matière ; ils peuvent l'expliquer dans une certaine mesure : nous ne savons de la matière que les faits de conscience qu'elle produit. Mais ils ne peuvent pas être expliqués par elle.

Tout en passant d'un monde dans un autre, nous continuons la série des milieux concentriques. La soudure des deux systèmes s'opère chez l'animal, pourvu d'un système organique, d'un système nerveux, et des premiers éléments de la vie consciente. Ces premiers éléments, qui, par leur combinaison, constitueront toute la vie morale, sont les modifications transmises par le système nerveux de ses extrémités à son centre, et du centre aux extrémités. Mais il ne suffit pas que ces modifications existent, il faut encore, pour que la vie consciente ait fait son apparition, qu'elles soient senties ou, comme on dit aussi, perçues par l'être chez lequel elles ont lieu, qu'elles prennent le caractère de données des sens. Nous n'expliquerons pas ce que c'est que sentir ; encore une fois c'est un fait irréductible et inexplicable, mais que chacun connaît par expérience. Le simple sens est le milieu primitif et extérieur de la vie consciente ; il suppose les émotions et les impressions qu'il élève d'un degré en s'ajoutant à elles. Ce monde nouveau où nous entrons a peut-être aussi ses lois que nous devons chercher.

Dans le monde matériel, les milieux supérieurs empruntent leurs éléments aux milieux inférieurs, et se les approprient en les transformant. Les plantes vivent aux dépens du monde anorganique, les animaux aux dépens du règne végétal, quand ce n'est pas d'animaux inférieurs. Dans le monde conscient également, nous allons trouver des organismes supérieurs qui se constitueront en s'appropriant les éléments premiers dont nous avons parlé, les données du sens. Celles-ci prennent des formes très diverses, ce qui ne nous empêche pas de leur trouver un caractère commun et de les considérer comme des faits d'un même ordre. Elles ne se présentent pas à nous sous la forme d'éléments primitifs. Elles sont au contraire presque toujours des phénomènes complexes, susceptibles d'être analysés, réduits à des facteurs simples. Elles nous renseignent soit sur le monde extérieur, soit sur notre être intime. Bien que, entre

ces deux classes, il y ait beaucoup de faits intermédiaires, et qu'une limite précise soit peut-être impossible à tracer, nous ne les distinguons pas moins et formons les deux catégories des impressions extérieures ou sensations, et des émotions ou sentiments.

Si la psychologie est une science, on doit pouvoir y appliquer le principe déterministe qui sert de base à toutes les sciences : pas d'effet sans cause. Les sensations ont leurs causes dans les phénomènes extérieurs, organiques et cosmiques, qu'étudient les sciences physiques et naturelles. Du côté des sentiments, l'application du principe déterministe est moins facile. On pourrait croire que les données centrifuges du sens ne sont que la répercussion des sensations. Dans bien des cas en effet, si ce n'est toujours, les émotions sont évoquées par des impressions. D'autre part, des émotions très violentes sont souvent produites par des impressions très faibles ; il faut donc qu'il s'ajoute quelque chose à celles-ci, qu'une force intérieure se développe à leur appel. Nous savons aussi qu'une même impression peut faire naître les émotions les plus diverses. Nous savons enfin que dans bien des cas nous nous mouvons sans poursuivre aucun but extérieur, uniquement pour nous mouvoir et faire cesser par là une inquiétude intérieure que nous ressentons. L'impression est donc l'occasion, mais non la cause de l'émotion. Nous sommes conduits à placer cette cause dans des forces intérieures que nous appelons des mobiles. Les mobiles et les forces extérieures, organiques ou cosmiques, telles sont les causes de tous les faits de conscience. Nous verrons plus tard qu'il n'y a probablement pas de faits de conscience à la production desquels les deux classes de forces ne soient pas nécessaires. La distinction des émotions et des impressions n'est donc que relative ; nous ne l'en conservons pas moins à cause de son utilité.

Les faits de conscience ont, je ne dis pas pour essence, mais pour condition, certains événements du monde extérieur et du monde intime. Ce sont là les matériaux que les degrés supérieurs de la vie consciente vont s'approprier, transformer, pour s'en constituer.

Si nous ne pouvons pas expliquer les faits de conscience eux-mêmes, nous pouvons au moins essayer d'expliquer les conditions organiques nécessaires à leur naissance. Cette dernière question, sans doute, est encore très obscure elle-même. Elle est d'autre part trop importante pour nous pour que nous n'en donnions pas une solution approximative et abrégée. Commençons par les données du sens externe, les premières dont on s'est rendu compte. Elles supposent d'abord l'action d'une force extérieure, comme une résistance, des ondes sonores ou lumineuses. Ce mouvement extérieur frappe l'extrémité de certains nerfs, qui le transmettent à leur centre et y font naître un mouvement; c'est ce mouvement intérieur que nous percevons. La sensation fugitive naît. Pour la sensation complète, il faut quelque chose de plus. Il faut que le mouvement soit continué, reproduit. Il faut que l'excitant extérieur soit complété par un excitant intérieur, que le mouvement réflexe soit continué par un mouvement spontané, lequel cherche à se conformer au mouvement extérieur. C'est ce qui arrive, non seulement chez l'homme, mais aussi chez l'animal, quand, au lieu de se borner à voir, à ouïr, il regarde ou écoute. Une sensation suffisante pour nous renseigner sur le monde extérieur suppose donc, non-seulement l'action d'une force extérieure, mais encore l'action d'une force intérieure, d'un mobile. On prouvera peut-être un jour qu'il n'y a pas de sensation sans mobile.

Les conditions des données du sens intime, de celles qui nous renseignent sur nous-mêmes, sont plus délicates à déterminer. La psycho-physiologie conduit à admettre que les émotions produisent sur l'organisme une impression, laquelle serait perçue par les nerfs et renvoyée au centre dans les mêmes conditions que la sensation. On ne me demandera pas de m'arrêter ici à la controverse encore pendante entre les physiologistes sur la question de savoir si les nerfs sensibles sont nécessaires à la transmission de la sensation musculaire, ou si les nerfs moteurs peuvent les remplacer. Nous nous résumerons en disant qu'un renseignement sur le monde extérieur suppose un mouvement extérieur, une impression organique et un mouvement intérieur; qu'un renseignement sur notre être intérieur sup-

pose un mouvement intérieur, une impression organique et un nouveau mouvement intérieur. On voit que la distinction courante établie entre le sentiment et la sensation n'est que relative. Toute donnée du sens suppose la combinaison d'éléments intimes et d'impressions organiques. Après avoir montré les conditions d'existence des données du sens, parlons de leurs transformations.

Constatons d'abord que, souvent, les faits de conscience se répètent partiellement en l'absence de la cause qui les a produits la première fois. Nous nous rappelons nos impressions intérieures, et cela dans des conditions diverses. Quelquefois nous éprouvons de simples reconnaissances. La vue d'un objet, par exemple, nous rappelle que nous avons déjà vu un objet semblable, peut-être le même. L'impression actuelle en fait renaître une antérieure. Nous avons alors deux faits de conscience, dont l'un seulement a sa cause dans un événement extérieur, dont l'autre doit avoir la sienne ailleurs, dans un mobile par conséquent, tandis que l'événement extérieur n'est que l'occasion de sa naissance.

La répétition des impressions peut aussi s'opérer sous la présence d'une impression semblable. La substitution d'une cause intérieure à la cause extérieure est alors encore plus évidente et plus complète. Nous mentionnons cette catégorie de répétitions sans nous y arrêter pour le moment.

Ce ne sont pas seulement les impressions qui se répètent; il en faut dire autant des émotions. Ici l'événement intérieur se substitue, non plus à un événement extérieur mais à un autre événement intérieur. Il ne faut pas confondre le souvenir d'un sentiment avec un ressentiment, une reproduction du sentiment. Ces faits de conscience répétés, ces souvenirs, comme nous les appellerons désormais, ne sont pas de tous points semblables au fait primitif. Ils se modifient sous l'influence du mobile qui les produit. Mais ce n'est pas le souvenir seul qui se dénature; nous pouvons constater quelque chose d'analogue dans les impressions primitives. Nous ne percevons pas les choses telles qu'elles sont; nous les transformons toujours plus ou moins à l'image de notre être intérieur. Une preuve de ce

phénomène, dont j'ai déjà parlé à propos de la méthode scientifique, se trouve dans ces artifices de l'architecture dont le Parthénon présente probablement l'exemple le plus remarquable, et qui sont destinés, tantôt à produire certaines illusions d'optique, tantôt à en neutraliser artificiellement d'autres, qui naîtraient naturellement et contrarieraient l'effet cherché.

II

Il n'y a pas, avons-nous dit, d'effet sans cause. Tout acte qui n'est pas involontaire, qui n'est pas le produit de forces exclusivement extérieures, soit organiques, soit cosmiques, suppose un mobile. A défaut de tout autre, il aura pour cause le besoin que nous avons de nous assurer de notre liberté morale. Sous l'influence de ce désir, nous pourrons commettre des actes que rien d'ailleurs ne motive : nous pourrons, par exemple, détruire volontairement un objet précieux sans avoir aucun autre intérêt à le faire que de nous prouver à nous-mêmes notre liberté. Il semble que notre action n'a pas de mobile ; attentivement considérée, elle en a pourtant un.

La science ne se contente pas d'assigner des causes aux effets, elle veut encore donner à ces causes la plus grande simplicité, les ramener si possible à l'unité. Ce second principe doit s'appliquer aussi aux mobiles ; il prend même ici une importance exceptionnelle. Sans doute, nous considérons tous les mobiles, ainsi que toutes les forces extérieures, comme des effets de cette cause universelle qu'on appelle Dieu. Mais cela ne nous suffit pas. Nous avons le sentiment que les êtres sentants, que les personnes conscientes, sont uns et indivisibles ; s'il n'en était pas ainsi, la science morale serait très compromise. L'unité de la personne consciente est un postulat de cette science, un article de foi que nous admettons parce que les faits sont loin de lui être défavorables. Une des applications de ce postulat, c'est que les divers mobiles qui animent un même individu ne sont tous que des formes diverses d'un mobile fondamental unique. Voyons maintenant quel sera ce mobile.

Sur ce point, plusieurs opinions sont en présence. Le mobile fondamental serait, suivant l'une, le besoin de conservation

propre, suivant une autre, le besoin de jouir et de ne pas souffrir. Un examen attentif de la question nous convainc que ces deux opinions ne sont que deux manières, toutes deux partiellement vraies, d'exprimer une même vérité. La tendance à jouir est le principe de notre vie particulière; elle n'est pas le principe de la vie universelle. La jouissance ne se trouve que chez les êtres sensibles; elle s'y trouve dans des conditions très diverses: un même événement peut faire jouir l'un, souffrir l'autre, et laisser le troisième indifférent. Nous savons en outre que pour jouir il ne suffit pas de vouloir, il faut certaines conditions déterminées d'un côté par notre nature intime, de l'autre par les circonstances. Bref, bien qu'elle soit le but de notre activité, la jouissance se présente à nous comme l'effet de causes indépendantes de notre volonté, intérieures ou extérieures; c'est même là ce que nous révèle notre dépendance de forces supérieures. C'est ainsi que nous sommes conduits à chercher dans quelles conditions nous pouvons atteindre la jouissance, à chercher, en d'autres termes les causes de la jouissance. Le procédé d'investigation décrit ailleurs, et sur lequel je ne reviendrai pas, nous conduit à la notion de la conservation propre, qui anime tous les êtres sensibles ou non, en prenant chez les êtres sensibles la forme de la jouissance. Nous avons vu en effet que la vie est essentiellement bonne; la souffrance n'est qu'un accident. L'homme dégoûté de la vie hait, non pas la vie en elle-même, mais les circonstances au milieu desquelles il vit; et c'est parce qu'il désespère de changer ces circonstances qu'il porte atteinte à son existence.

Nous pouvons donc parler alternativement et suivant l'occurrence de la tendance à jouir et de la tendance de conservation propre. La tendance à jouir est le phénomène naturel que chacun éprouve. La tendance de conservation propre est la cause de ce phénomène. Comme toutes les causes elle est une notion artificiellement acquise; elle ne se révèle directement qu'aux penseurs capables de se livrer à des analyses métaphysiques; elle ne s'introduit dans la plupart des esprits que par tradition. Si le principe de la conservation propre a de nos jours plus de vogue que celui de la jouissance, cela tient au caractère arti-

ficiel de notre époque, à l'importance excessive donnée à la tradition au détriment de l'expérience directe.

Le principe de conservation propre n'est pas, comme celui de la jouissance, particulier aux êtres sensibles. Nous le trouvons dans les forces physiques sous la forme de l'inertie ; dans le monde moral nous lui verrons jouer un grand rôle sous les noms d'habitudes, d'esprit d'imitation, etc.; nous le trouverons sous le nom de loi de l'unité, à la base des sciences et des arts. Le principe d'exclusion de la contradiction, qui est l'âme de toute la dialectique, et dont les syllogismes ne sont que des applications, n'existerait pas si les propositions une fois admises n'avaient pas, pour ainsi dire, une tendance à se maintenir et à repousser tout ce qui contrarierait leurs conséquences. Dans les beaux-arts, le besoin d'unité qui en est la loi fondamentale résulte de l'effort fait par une première impression pour ne pas se laisser supprimer ou entamer par une impression nouvelle. Tout ce qui existe est en premier lieu destiné à exister, tend en premier lieu à exister.

Nous ne pouvons cependant pas nous arrêter à la conservation propre. Nous voyons souvent des êtres poussés, pour l'accomplissement de fonctions nécessaires à d'autres, dans une direction qui doit aboutir à leur perte. Rappelons ici ce besoin de notre intelligence qui nous fait considérer tous les êtres, y compris nous-mêmes, comme des effets de la cause universelle qu'on appelle Dieu. De ces deux faits, empruntés l'un à l'observation extérieure, l'autre à l'observation interne, il résulte que nous ne nous connaissons encore qu'imparfaitement tant que nous n'avons pas encore trouvé notre raison d'être en dehors de nous, tant que nous ne nous rendons pas compte de notre destination providentielle. Il est vrai que cette destination ne se révèle pas immédiatement à nous, nous y marchons le plus souvent à notre insu. Nous ne connaissons directement et avec certitude que la jouissance et la souffrance ; c'est de ces matériaux que nous devons dégager notre destination par le procédé décrit plus haut. Le besoin de jouir est donc un moyen employé par le créateur pour nous pousser d'une manière plus rapide ou plus complète vers le but qu'il nous a assigné. Nous

en pouvons dire autant du principe de conservation propre. Pour accomplir sa destinée, il faut exister; pour l'accomplir complétement, il faut se développer.

Il nous faut chercher maintenant quels sont les mobiles inférieurs dont nous avons parlé. Les êtres dont nous avons à nous occuper ici ont des conditions d'existence très complexes. L'animal a besoin de boire, de manger, de respirer, de dormir, de se mouvoir ; il a des mobiles qui le poussent à toutes ces fonctions. Chez l'homme la complication est bien plus grande encore. La pluralité des besoins est un des faits fondamentaux de la science morale. La nécessité du travail et de l'abnégation, la possibilité du mal moral n'ont pas leur source ailleurs. Nous lui verrons en particulier jouer un rôle important dans les problèmes juridiques. Je ne veux pas dresser ici le catalogue des divers besoins et des divers mobiles, ainsi que des diverses conditions de leur satisfaction. Une telle entreprise, probablement irréalisable de nos jours, comprendrait le domaine entier et l'ensemble de la science morale. Pour le moment, je dois me borner à faire connaître les caractères généraux de ces divers mobiles; les particularités feront l'objet de disciplines spéciales. Je chercherai seulement, et ce sera la matière du second chapitre, les caractères généraux des méthodes des diverses sciences morales, qui leur sont communs, mais qui les distinguent des autres sciences.

L'accomplissement de nos diverses fonctions suppose des conditions différentes, souvent même contradictoires. Nous ne pouvons pas manger et dormir, aspirer l'air et l'expirer tout à la fois. Une division du travail est nécessaire; elle s'opère tantôt dans l'espace, tantôt dans le temps. La division dans l'espace constitue l'organisation : si tout le corps était pied, il n'y aurait pas de vue ; s'il était tout œil, il n'y aurait pas de marche. Nous désignerons la division dans le temps sous le nom d'ordonnance. Elle s'opère tantôt naturellement, tantôt artificiellement. Voyons d'abord comment elle s'opère naturellement.

Les mobiles sont des forces intérieures qui nous poussent à nous soumettre à certaines influences, à nous soustraire à

d'autres. Ils résultent du fait que le salut et la perte, le bonheur et le malheur des êtres dépend des circonstances extérieures. Pour nous mettre dans les conditions voulues, il faut que nous soyons renseignés sur les circonstances extérieures; c'est la fonction des impressions. Pour que certains mobiles entrent en jeu, il faut qu'ils soient avertis par une impression de la présence des conditions à rechercher ou à fuir. Or, les conditions d'activité des mobiles ne sont pas toujours présentes; ce simple fait diminue considérablement le nombre des mobiles actifs et simplifie l'ordonnance.

Les impressions sont destinées à mettre les mobiles en jeu; c'est leur fonction naturelle. Aussi, s'il fallait s'étonner de quelque chose, ce ne serait pas de ce qu'elles soient souvent indissolublement liées à des émotions, à des sentiments de plaisir ou de peine, d'attrait ou de répulsion ; ce serait plutôt qu'il n'en soit pas toujours ainsi. N'oublions pas que le plaisir et la peine sont susceptibles d'intensités très diverses, qui forment comme les degrés d'une seule et même échelle. Bien des sensations seront accompagnées d'émotions qui appartiendront au milieu de l'échelle, et ne seront très prononcées ni dans un sens ni dans un autre ; l'émotion passera inaperçue, et c'est ainsi seulement que certaines impressions paraissent n'en mettre aucune en jeu. L'éducation du sens et l'attention finissent par nous révéler des émotions que nous ne soupçonnions pas au commencement, mais qui pourtant existaient puisque nous avons pu les découvrir. On peut admettre que, de même que la vie est bonne en soi, ainsi la sensation en elle-même est naturellement accompagnée de jouissance; une jouissance est attachée à toutes les fonctions, à toutes les activités, et la sensation est une fonction. Quelquefois seulement, la sensation, par son excessive intensité ou par quelque autre circonstance, apporte avec elle une souffrance, et la jouissance qui y est naturellement attachée se trouve effacée. Ce caractère naturellement agréable de la sensat on trouve sa preuve dans les manifestations de joie que font naître chez les tout petits enfants, dont la conscience ne fait que s'éveiller, la vue d'une lumière, l'audition d'un son éclatant sans être excessif. L'homme

a besoin d'activité, mais il ne peut pas agir sans secours extérieur. A défaut de tout secours, de toute occasion d'activité, l'homme abandonné à lui-même éprouve une souffrance particulière, l'ennui, qui mérite d'être mentionné ici à cause de son caractère général. On s'affranchit de l'ennui en cherchant une activité, agréable si possible, désagréable s'il le faut, pourvu qu'elle le soit moins que l'ennui lui-même. Pour se procurer cette activité, il faut des conditions extérieures, un but à poursuivre, quelque chose à contempler. C'est en grande partie pour combattre l'ennui que l'on a imaginé les jeux et les beaux-arts. Une sensation est quelque chose à percevoir, un but à notre activité, quelque chose par conséquent qui peut contribuer à nous affranchir de la souffrance de l'ennui.

Les animaux aussi sont attirés ou repoussés par la simple sensation. Comme l'enfant, le papillon cherche la lumière. Cette attraction est-elle aussi accompagnée de jouissance? Rien ne le prouve, et l'on peut se représenter qu'elle s'opère d'une manière inconsciente, comme nous concevons l'attraction des astres entre eux. Quoi qu'il en soit, une première sélection entre les mobiles s'opère naturellement par la présence ou l'absence des objets extérieurs nécessaires pour faire naître l'impression, et par elle l'émotion. Mais il peut y avoir plusieurs objets impressionneurs présents, partant plusieurs impressions et plusieurs émotions en jeu. Alors la sélection s'opérera par le principe de force majeure. Un animal qui voit dans la même direction une proie et un ennemi, s'avancera ou s'enfuira suivant que prédominera la voracité ou la peur.

Mais les choses ne se passent pas toujours aussi simplement. L'expérience nous apprend que souvent le mobile manque son but. Le papillon, attiré par la lumière, s'y brûle ; l'animal qui s'élance sur une proie tombe dans un piége. De telles mésaventures sont encore bien plus fréquentes et plus graves chez les hommes, dont les buts sont plus compliqués. L'homme alors apprend à se défier de ses mouvements naturels ; cette défiance est le point de départ d'une révolution profonde, la même que probablement la religion appelle la chute. Cette révolution a pour conséquence un développement nouveau qui creuse un

abîme entre l'animal et l'homme, en créant dans ce dernier l'être spirituel. Mais elle n'est possible elle-même qu'à la condition d'un développement antérieur particulier, qui s'est opéré chez l'homme, et n'a pas eu lieu chez l'animal. Chez ce dernier comme chez l'enfant en bas âge, nous pouvons cependant constater certains faits qui se rapprochent beaucoup d'une telle défiance et qui établissent la transition. Chez les petits enfants, et chez les animaux féroces de nos ménageries en présence de leur dompteur, le conflit de la colère et de la crainte, par exemple, se manifeste par des mouvements commencés et aussitôt après arrêtés ou détournés. Mais ici nous avons l'effet de deux émotions à tendance contraire qui se succèdent très rapidement. Pour qu'il y ait, comme chez l'homme, défiance du mobile naturel, il faut des conditions plus complexes, en premier lieu un redoublement de conscience. Au lieu de se borner à sentir pour se laisser aller à son sentiment, l'homme revient sur celui-ci, cherche à le saisir pour s'assurer qu'il n'est pas une illusion. La possibilité de deux alternatives, qui sont ici la véracité et la fausseté des données du sens, le doute en un mot, apparaît. En même temps que le doute, le sentiment de la liberté s'éveille. L'idée de cause est là également. Nous sentons que notre action est, en partie du moins, la cause du plaisir ou de la peine qui suivra. Tout cela suppose certaines manifestations de la conscience dont nous n'avons pas encore parlé, et qui ne se présentent, on l'admet généralement au moins, que chez l'homme, à l'exclusion de tous les animaux sans exception.

Nous allons voir le milieu spirituel se constituer avec des matériaux empruntés au milieu sensible et transformés.

La première manifestation de la conscience se trouve dans les données du sens. Mais ces données ne sont rien moins que simples. Le monde de l'esprit, comme celui de la matière, commence par le chaos. Il a fallu des milliers et des milliers d'années avant que certains éléments premiers, qui constituent notre globe, aient pu être dégagés du mélange dans lequel ils se trouvaient et présentés à l'état pur dans les creusets de nos chimistes. Il faut aussi beaucoup de temps et beaucoup de travail avant que les facteurs dont la combinaison produit les

données des sens, soient non pas séparés, mais distingués, et se présentent à la conscience sous une forme pure et simple, relativement au moins. C'est là le travail que l'homme, et l'homme seul peut accomplir, et dont nous allons essayer de donner une idée. Il consiste en une analyse des données des sens, et en combinaisons artificielles des éléments ainsi découverts.

Quand, par une nuit de pleine lune, nous levons les yeux au ciel, nous voyons un disque éclatant. Une autre fois, de jour, nous verrons le même disque qui aura perdu son éclat, que nous retrouverons sans la forme de disque dans un feu allumé par les hommes. Nous apprenons ainsi à séparer, dans le souvenir que nous avons de la lune, la forme et la couleur. Analysant nos impressions, nous arrivons à des éléments de sensations que notre esprit ne crée pas, mais qu'il dégage de l'ensemble auquel ils étaient mêlés. Nous faisons ainsi naître une nouvelle catégorie de faits de conscience que nous percevons indépendamment de la présence d'un excitant extérieur correspondant, et auquel même l'excitant extérieur ne peut jamais correspondre. Nous pouvons concevoir une forme indépendamment de toute couleur et de toute dimension, mais nous ne pouvons pas la voir. Nous pouvons avoir l'idée d'un son qui ne soit ni haut, ni bas, ni moyen, mais nous ne pouvons pas l'entendre. Nous avons là une classe d'idées distinctes des souvenirs dont nous avons parlé plus haut, et que nous appellerons des abstractions ; nous les obtenons en effet en séparant un élément de la sensation de tous ceux auxquels il est uni, en faisant abstraction de tout le reste.

Ce n'est pas seulement sur les sensations que s'opère l'abstraction. Nous arrivons aussi à concevoir des éléments d'émotions, à isoler des facteurs qui ont leur source dans notre centre, dans nos mobiles. Toutes nos idées doivent être empruntées aux éléments du monde extérieur ou à ceux de notre être intérieur, à moins qu'on ne renonce à toute explication, qu'on n'abandonne le terrain scientifique.

Ce qui ne vient pas de la sensation vient du mobile, du besoin. En nous fournissant un nouvel ordre d'abstractions, le

besoin a fait naître la notion d'idées innées. Ici comme ailleurs, la question n'est pas de savoir si les choses sont ou ne sont pas, mais de savoir ce qu'elles sont. On peut ne pas accepter une certaine conception des idées innées tout en reconnaissant qu'il y a quelque chose à quoi l'on peut donner ce nom. Nous rejetons les idées innées en tant que notions infaillibles que nous apporterions avec nous en venant au monde, mais nous reconnaissons que nous avons conscience de nos besoins. Cette conscience est souvent incorrecte, mais elle n'en existe pas moins, et dans ce sens il y a des idées innées. Les hommes ont eu ces idées longtemps avant d'en avoir compris la véritable nature et l'origine ; pendant des milliers d'années, on a distingué les sons et les couleurs avant de les avoir expliqués par des vibrations. Il ne faut pas s'étonner si l'on s'est longtemps mépris sur la nature des idées innées.

L'homme ne se borne pas à décomposer les données du sens. Il associe les éléments obtenus par cette première opération pour en former des combinaisons nouvelles. Aux idées élémentaires dont nous avons parlé, et qui sont les abstractions poussées le plus loin possible, viennent s'ajouter ainsi des idées complexes. Nous combinons d'abord des sensations entre elles: j'ai vu un disque rouge et un carré vert ; je pourrai, par un double travail d'abstraction et de combinaison, avoir l'idée d'un disque vert et d'un carré rouge. Notons ici que, pour manier plus facilement les idées, pour nous les rappeler à nous-mêmes et les évoquer chez les autres, nous avons créé des signes auxquels nous les rattachons, et à l'aide desquels nous les faisons apparaître. Les signes oraux jouent un rôle important et constituent le langage, au moyen duquel nous opérons sur les idées. Mais nous n'avons pas à nous arrêter ici sur ce point, que nous nous bornons à mentionner.

Nous appelons intelligence la source, ou si on le préfère le siége des idées et de leurs évolutions, la faculté dont elles sont le produit. On peut dire que l'intelligence est le sanctuaire de la conscience, ou mieux, c'est la conscience qui se replie sur elle-même, se concentre et puise dans cette concentration la force nécessaire à l'accomplissement d'une mission bien su-

périeure à celle des animaux. Nous constatons son existence sans l'expliquer, et allons en indiquer à grands traits les effets.

L'animal a des sensations et des sentiments ; il aperçoit autour de lui des objets qui correspondent à ses états de jouissance ou de souffrance : il les recherche ou les évite. Comme il n'y a pas de saut dans la nature, toutefois, les idées se trouvent chez les animaux, comme la conscience, à l'état rudimentaire de souvenirs bruts. Les souvenirs viennent s'ajouter aux impressions actuelles pour évoquer des mobiles. La plupart des mouvements sont produits par une combinaison d'actualités et de souvenirs. La physiologie cherche à expliquer tous les instincts par des souvenirs datant au besoin de la vie fœtale. C'est le souvenir qui rendrait compte, non-seulement du fait que l'aspect et même la détonation d'une arme à feu produisent sur les oiseaux de nos contrées un autre effet que sur ceux des forêts vierges ; mais encore du fait qu'il faut un lambeau de chair pour produire sur un carnivore un effet analogue à celui d'une botte de foin sur l'herbivore.

Chez l'animal, nous ne trouvons que le souvenir brut, dont les éléments se présentent associés comme ils l'étaient dans l'impression première, dès que l'un d'eux est rappelé par une impression actuelle ; l'animal subit, sans pouvoir leur résister, l'influence des impressions actuelles et des souvenirs bruts. Chez l'homme qui a atteint son développement normal, le rôle des idées sera infiniment plus considérable et plus complexe. Nous décomposons nos sentiments et nos sensations, et nous nous procurons par là des idées abstraites, beaucoup plus élémentaires que les données des sens, et que nous cherchons à pousser au maximum de simplicité. Ces idées élémentaires, susceptibles de se combiner pour former d'autres idées très compliquées et infiniment variées, sont elles-mêmes comme les éléments de la matière, en nombre restreint. L'une d'entre elles mérite une mention spéciale en raison de son importance exceptionnelle : j'entends l'idée de cause. On prouvera peut-être un jour que la différence entre l'homme et l'animal tient surtout à ce que le premier possède la notion de cause, absolument étrangère au second. Le sentiment religieux,

condamné par sa destination même à élaguer toute complication, incapable par cette raison de nous donner la solution complète des problèmes, nous fournit pourtant, ici comme en bien d'autres occasions, des indications précieuses, et nous montre la direction dans laquelle cette solution doit être cherchée. Les ouvrages d'édification font souvent consister la différence entre l'homme et l'animal en ceci, que l'homme seul peut connaître Dieu. Or, nous avons défini Dieu la cause universelle et absolue. Ici, comme dans bien d'autres occasions, la religion transporte l'homme au point d'arrivée, en le faisant sauter par-dessus les intermédiaires.

Nous ne reproduirons pas ici les opérations exposées ailleurs, qui font naître en l'homme l'idée de cause. Rappelons seulement que cette idée est une abstraction tirée, non pas de la sensation, mais du sentiment. Nous avons besoin de prévoir, dans une certaine mesure au moins, le cours des choses, de considérer les phénomènes révélés par le sens comme les anneaux d'une même chaîne qui s'amènent nécessairement les uns les autres. Cette manière de nous représenter le monde substitue à l'inquiétude que nous font éprouver l'inconnu et l'imprévu, un sentiment de sécurité et par conséquent de jouissance.

Dans ce travail d'abstraction, l'homme va quelquefois plus loin encore ; considérant la cause indépendamment de ses effets, il arrive à la notion de force. Nous avons le sentiment qu'il y a deux espèces de forces : les unes ont leur source dans le monde extérieur, dans le milieu cosmique, voire même dans le milieu organique : les autres, les mobiles, partent du centre même de notre être. Ces deux espèces de forces sont les causes de tout ce dont nous pouvons avoir conscience.

L'expérience nous apprend que nous pouvons empêcher l'effet d'une force donnée par l'opposition d'une autre force supérieure : nous pouvons empêcher la roue d'un moulin de tourner ; la force motrice persiste et se manifeste par d'autres effets ; nous avons supprimé seulement un effet particulier. Nous n'examinons pas ici comment nous avons pu opposer cette force majeure. Toujours est-il que l'homme apprend à se

considérer lui-même comme une force naturelle, capable d'intervenir dans le jeu des autres forces naturelles, de les arrêter, de les modifier, quelquefois même, rarement il est vrai, de les remplacer. Cette intervention humaine donne lieu aux sciences naturelles appliquées. Mais celles-ci ne tiennent compte que de l'effet produit par cette intervention sur la nature ; elles laissent en dehors de leur champ d'études la série des événements intimes qui ont été nécessaires pour amener cette intervention extérieure.

Cette faculté d'arrêter et de modifier les effets des forces, nous sentons que nous l'avons aussi vis-à-vis des mobiles. Nous pouvons renfermer en nous un mouvement de haine ou de sympathie, un sentiment de jouissance et de souffrance ; nous pouvons l'empêcher de s'exprimer par des actes, peut-être même par des gestes ou des mouvements de physionomie. Le mobile persistera, l'effet seul fera défaut.

Nous avons même le sentiment que nous pouvons, non sans difficulté peut-être, faire un pas de plus et supprimer les mobiles eux-mêmes. Dès lors, nous entrevoyons un art nouveau : l'éducation et l'épuration des mobiles.

Pour modifier les effets des mobiles, et peut-être les mobiles eux-mêmes, notre volonté, notre désir ne suffisent pas, pas plus qu'ils ne suffisent pour arrêter la roue d'un moulin. Pour modifier le jeu des forces de la nature, il faut, nous le savons, mettre ces forces dans certaines conditions. En d'autres termes, c'est parce que le jeu des forces de la nature est déterminé, et que nous pouvons créer les conditions déterminantes, que nous le dirigeons.

Ce que nous avons dit des forces naturelles est aussi vrai, à un degré moindre peut-être, des forces morales. L'expérience nous apprend qu'un simple désir ne suffit pas à régler le jeu des mobiles. Lui aussi a ses conditions que nous pouvons connaître et réaliser. Bref, il faut répéter, à propos des forces morales, ce que nous avons dit à propos des forces naturelles : c'est parce qu'elles sont soumises au déterminisme que nous pouvons les modifier. Cette découverte rend possibles des disciplines nouvelles : les sciences morales pures, qui se proposent

de connaître les forces morales; et les sciences morales appliquées, qui recherchent les moyens de modifier les effets de ces forces. Ajoutons que ces deux classes de disciplines n'ont pas toujours été distinguées.

III

Si le monde moral aussi est déterminé, il ne reste plus, semble-t-il, de place pour la liberté ; la distinction faite entre les sciences morales et celles de la nature n'aurait plus de raison d'être. Une telle conclusion serait précipitée. En introduisant le déterminisme dans le domaine moral, nous avons restreint sans doute la sphère de la liberté ; il n'est pas encore prouvé que nous l'ayons supprimée. Nous avons vu la détermination cosmique entamée par la centrale. Toutes les deux le sont encore par la détermination organique ; une nouvelle atteinte sera portée par la détermination spirituelle. Cette dernière ne pourrait-elle pas à son tour être entamée par quelque chose? Tout indique au contraire qu'il y a dans la détermination spirituelle de grandes lacunes, qui sont la place de la liberté. Où sont ces lacunes? Quelle influence exercent-elles sur le système où elles se trouvent? Voilà les questions qui nous restent à résoudre.

Constatons d'abord une différence notable entre le déterminisme de la morale et celui de la nature. La nature est absolument déterminée. Si nous décomposons les phénomènes qu'elle nous présente, nous aboutissons à des forces invariables en elles-mêmes, variables seulement par les conditions diverses auxquelles elles s'appliquent. Nous voyons l'action humaine intervenir dans leur jeu ; mais elle ne change que les circonstances déterminantes et non les forces elles-mêmes. Quand le cours naturel des choses se trouve modifié et dérangé par l'intervention humaine, la détermination a son point de départ dans l'homme, dans un être mû en dernier ressort par des forces qui ne sont pas invariables comme celles de la nature; en d'autres termes, elle a son point de départ hors de la nature. La nature n'est que déterminée ; elle n'est pas déterminante, si l'on entend par ce mot le point de départ de la

détermination, à l'exclusion des intermédiaires, déterminés eux-mêmes et employés pour déterminer autre chose. Dans la conception courante, guidée par le sentiment religieux, la nature se trouve déterminée par Dieu, c'est-à-dire par un être absolument libre, qui n'est déterminé, s'il l'est, que par lui-même.

L'homme se sent tout à la fois déterminé comme la naturel et, dans une certaine mesure au moins, déterminant comme Dieu. Cherchons la limite entre ces deux qualités contradictoires. L'élément déterminant ne se trouve pas dans l'organisme, lequel est déterminé, soit par les lois de la nature, soit par l'homme, dans les mêmes conditions que la nature elle-même. Les sensations, les sentiments, les idées, les mobiles, sont tous déterminés. Il n'y aurait point de place pour la liberté, si la détermination ne finissait par se détruire elle-même. Nous avons vu comment un même excitant peut mettre en jeu deux mobiles en sens opposé. Chez l'homme, qui est entouré de beaucoup d'excitants dont la quantité et l'intensité se trouvent encore multipliées par le travail des idées, les sollicitations sont innombrables. L'homme se trouve appelé à choisir entre une foule de chemins. C'est chose excessivement complexe, que d'en énumérer et d'en apprécier les avantages et les inconvénients. Nous ne voyons pas auquel nous devons donner la préférence. La multitude des déterminantes nous rend indéterminés. La détermination se disperse et finalement disparaît. Le libre arbitre devient alors nécessaire pour trancher ce que nous ne pouvons pas dénouer. Il n'est, on le voit, qu'un expédient, résultant de l'insuffisance de nos lumières. Nous ne voyons pas quel est le chemin qui nous procurera la plus grande somme de vrai bonheur. Et cependant, ce chemin existe. Ce n'est pas lui qui exerce sur nous le plus d'attrait; ce n'est pas celui où nous entrerions si nous nous laissions aller à nos sollicitations naturelles. Le chemin qui conduit au salut a toujours été représenté comme ardu, tandis que la voie qui mène à la perdition est d'abord spacieuse et facile. L'expérience nous apprend qu'il est dangereux de se laisser aller aux sollicitations les premières venues. Nous apprenons à nous

défier de ce qui nous séduit. Nous sentons que nous pouvons résister, je ne dis pas à toute sollicitation, mais au moins à certaines sollicitations. Une fois que nous en sommes-là, nous nous sentons libres. Nous sommes affranchis de l'empire des sollicitations dans une mesure relative par la conscience de la contradiction qui existe entre ces sollicitations. Notre liberté ne consiste qu'à pouvoir choisir entre les déterminations, à nous soustraire à la première qui se présente pour en attendre une meilleure. Seulement la liberté n'est qu'un moyen ; le but, l'idéal, c'est la détermination perfectionnée, possible seulement parce que nous ne nous sommes pas arrêtés à la détermination primitive et brutale. La liberté suspend et diffère la détermination, elle ne la supprime pas. Au nombre des routes diverses que l'homme voit s'ouvrir devant lui, il en est dont les inconvénients sont tels que nous les élaguons d'emblée ; souvent même nous voudrions les suivre qu'un instinct insurmontable nous en empêcherait. Il faut des circonstances tout exceptionnelles pour nous mettre en état de descendre d'un quatrième étage par la fenêtre. Parmi les voies qui restent, il en est dont les issues ne s'aperçoivent pas au premier abord, mais qu'un examen attentif peut nous faire découvrir. Nous pensions d'abord devoir faire intervenir l'arbitraire; puis nous apercevons certains avantages par lesquels nous nous laissons déterminer, faisant ici un progrès sur le libre arbitre. Enfin, il reste un certain nombre d'alternatives sur les conséquences desquelles nous ne réussissons pas à nous former une opinion, et entre lesquelles le choix ne peut s'opérer que par le libre arbitre. On voit qu'il y a des rapports entre l'emploi du libre arbitre et celui du hasard. Il y a pourtant une grande différence. En cas d'insuccès, par suite d'une décision par le hasard à laquelle nous avons été forcés de nous soumettre, le regret, les reproches que nous pourrions nous faire à nous-mêmes n'ont pas de raison d'être. Nous avons au moins ce que le langage vulgaire appelle la paix de la conscience ; nous nous assurons au moins un avantage qui, nous le verrons, n'est pas à dédaigner. Si nous avons agi tout à fait librement, au contraire, et que nous nous soyons trompés, nous pouvons nous reprocher à nous-

mêmes de n'avoir pas poussé assez loin l'examen des conditions par lesquelles nous devions nous laisser déterminer. L'idéal serait donc de pousser l'enquête assez loin pour élaguer toutes les possibilités, sauf une ; de rentrer, par conséquent, dans le déterminisme. En effet, parmi toutes ces voies qui se présentent à nous, il y en a probablement une qui est la meilleure ; seulement, nous ne la voyons pas. Cette ligne de conduite préférable aux autres s'appelle le devoir. Or, tout le monde considère le devoir comme déterminé. Ce qui est indéterminé, c'est, non point ce que nous devons faire, mais ce que nous ferons. Le meilleur usage que nous puissions faire de notre liberté, c'est de remplir notre devoir, de rentrer par conséquent dans la détermination. La liberté rappelle ces magistrats qui ne peuvent pas régner eux-mêmes, mais qui sont chargés d'élire le roi ; son régime n'est qu'un interrègne provisoire. Elle est donc destinée à nous soustraire aux premières sollicitations qui se présentent, pour nous permettre de faire un meilleur choix. Elle impose silence à certaines sollicitations pour en laisser entendre d'autres ; elle est destinée à faire prévaloir les mobiles supérieurs, permanents, sur ceux qui ne procurent qu'une satisfaction passagère ; mais elle peut se tromper, et nous pousser dans une mauvaise direction. En tous cas, elle ordonne les mobiles ; elle nous empêche de les subir tous les uns après les autres, et de perdre notre temps dans des hésitations perpétuelles qui seraient pires que la pire des décisions. Quand le mobile choisi vient à faiblir, la libre volonté le soutient ; elle nous soustrait à la tentation de changer de voie, en invoquant à l'appui de la ligne de conduite une fois choisie, des mobiles supérieurs, la nécessité de mettre de l'unité dans sa manière d'agir.

La liberté a donc pour condition la disparition de la détermination par le conflit des déterminantes ; pour but le rétablissement d'une détermination meilleure que la précédente ; pour règle, la connaissance des suites qu'entraîneront les diverses lignes de conduite possibles ; pour procédé, l'élection, qui élague certaines sollicitations et fait place aux autres.

Plus il y a de sollicitations en conflit, plus est difficile le ré-

tablissement de la détermination ; mais plus aussi sera parfait le résultat obtenu. Il s'agit, pour l'être libre, de prévoir ce qu'il aurait éprouvé, de faire en idée le chemin qu'il aurait dû parcourir dans la réalité, afin de pouvoir choisir d'emblée la ligne de conduite qu'il aurait fini par subir, en évitant les retards et les revers qu'il aurait rencontrés. Plus le travail idéal aura été grand, plus aussi le sera dans la règle le chemin parcouru ; plus on se sera rapproché de la meilleure détermination. Le sentiment de notre responsabilité, le désir d'éviter l'insuccès augmenté du remords, nous poussera à chercher la plus parfaite des lignes de conduite, celle par conséquent dont les conditions seront le plus compliquées.

La liberté procède par élagation. Ce simple fait creuse un abîme entre les êtres libres et les autres. Il met les premiers en état de se placer dans des conditions mieux choisies, et d'accomplir par conséquent des fonctions plus délicates que les derniers. Le premier effet de ce procédé d'élagation consiste à exclure, dans beaucoup d'occasions au moins, la loi de la résultante. Deux exemples rendront évidents les immenses avantages qui en résultent. Je veux franchir une rivière ; je puis le faire sur deux ponts situés dans deux directions opposées, à peu près à égale distance de moi. La liberté d'élection me permet de me diriger sur l'un de ces ponts, le plus rapproché si possible, et d'agir comme si l'autre n'existait pas. Si j'avais obéi à la loi de la résultante, j'aurais été me jeter dans la rivière entre les deux ponts. Supposons que je me trouve sollicité en sens inverse par deux forces, dont l'une sera égale à 10 et l'autre à 8. La loi de la résultante me fera aller dans le sens de la force 10, mais avec une force égale à $10 - 8 = 2$ seulement. La liberté d'élection me permet d'imposer silence à l'une des forces, et de me mouvoir dans le sens de l'autre, qui conservera toute son intensité.

Nous avons ainsi réussi à prouver la double vérité dont dépend l'existence de sciences morales bien distinctes des sciences naturelles : l'existence d'un déterminisme moral différent à certains égards du déterminisme naturel. La volonté travaille sur des matériaux déterminés ; les conséquences des décisions

volontaires sont déterminées ; enfin, la règle à laquelle notre volonté doit se soumettre librement, le devoir, est déterminé.

Le déterminisme moral est pourtant bien différent du déterminisme naturel. Il vient se combiner avec un élément incalculable, la liberté. Une combinaison analogue se trouve, il est vrai, dans les sciences naturelles appliquées, dans lesquelles la liberté humaine intervient aussi. Mais c'est ma liberté à moi, que je connais, dont je puis prévoir et calculer les effets. Je n'ai pas à craindre un dérangement de mes prévisions provenant du fait des forces naturelles auxquelles j'ai affaire. Dans les sciences morales, au contraire, j'ai affaire à des forces libres comme moi; et si je peux prévoir l'usage que je ferai de ma liberté, je ne puis pas prévoir l'usage qu'elles feront de la leur. La détermination, toujours présente, se combine avec un élément indéterminé. Mais, ce qui creuse un abîme entre les sciences naturelles et les sciences morales, c'est peut-être moins la liberté que les conditions excessivement délicates qu'elle suppose, surtout le nombre et la complication des sollicitations. Aux excitants actuels viennent s'ajouter les antécédents. Toutes ces causes de déterminations n'agissent pas directement sur le noyau central. Nous avons vu qu'elles subissent des opérations et des transformations très importantes par leur nombre et leur nature, aboutissant à la création du monde des idées. Ces idées sont au fond des mobiles plus ou moins modifiés par les circonstances extérieures. Ces mobiles ont certains effets qui se traduisent au dehors et se révèlent aux sens extérieurs. Mais ce ne sont là que des effets qui sont relativement en petit nombre. Une partie très importante de la vie des mobiles se cache dans le for intérieur et ne se révèle qu'au sens intime, qu'à l'individu chez lequel elle se passe. La liberté consiste, avons-nous dit, à supprimer des mobiles ou des effets de mobiles. Ce qui est supprimé ne se traduit pas en dehors, mais cela a exercé son influence au-dedans. Il y a donc eu là des événements que le sens intime peut seul connaître. Les sciences de la liberté sont donc nécessairement des sciences du sens intime. A la différence dans le degré de précision et de certitude correspond une différence

essentielle dans les moyens employés et par conséquent dans la méthode.

Ici toutefois nous avons une correction à opérer. Dans les sciences morales, on peut faire certaines distinctions. Certaines disciplines de cet ordre ont pour objet des effets extérieurs de la liberté : ainsi l'histoire des arts, du droit, des religions, etc. Nous avons donc ici des sciences de la liberté qui ne sont pas des sciences du sens intime. N'oublions pas toutefois qu'il y a deux espèces de sciences : celles qui décrivent ou racontent, et celles qui expliquent. L'utilité directe des premières est en général secondaire ; elles sont surtout importantes en ce qu'elles préparent les matériaux nécessaires aux dernières. Pour raconter ou décrire, le sens extérieur suffit. Dès qu'il s'agit d'expliquer, de remonter au jeu des mobiles, le sens intime est indispensable. Toutes les sciences morales théoriques seraient impossibles sans lui, et les sciences morales historiques valent bien peu de chose sans les théories qui les couronnent.

En tout cas, il faut distinguer la science des mobiles et la science de leurs effets. La première est la psychologie, qui est la mère de toutes les autres sciences morales.

On définit aussi la psychologie la science des faits conscients, ou du sens intime. Je ne veux pas entreprendre ici une controverse de mots. Il me semble seulement qu'il vaut mieux définir une science par son objet que par son instrument. Or le véritable objet d'une science, ce sont des forces ; les faits ne sont guère que des moyens d'arriver au but. La définition qui fait de la psychologie la science des mobiles est peut-être incomplète ; encore est-il difficile de concevoir un fait de conscience qui ne soit pas un mobile, plus ou moins modifié peut-être par des circonstances extérieures. En tout cas, si la science des mobiles n'est pas toute la psychologie, elle y est certainement renfermée tout entière ; et je ne vois pas pourquoi on ne ferait pas rentrer dans la psychologie les renseignements que les sens externes nous fournissent sur les mobiles. Le sens intime est l'instrument nécessaire de cette science ; il n'en est pas l'instrument unique. La théorie de la méthode, des opérations nécessaires pour connaître un objet quelconque, peut aussi être

considérée comme une branche de la psychologie. On ne me dira pas que j'y fais rentrer toutes les sciences, dont les objets quels qu'ils soient ne se révèlent jamais à nous que sous la forme de faits de conscience. On ne confond pas l'astronomie avec l'optique, qui s'occupe des instruments et des organes au moyen desquels nous voyons les astres.

IV

La morale expérimentale part d'une donnée fournie par l'expérience, et que voici: L'homme a des besoins ou mobiles qu'il essaye de satisfaire. Son bonheur ou son malheur dépend de son plus ou moins de succès dans cette tentative. Comme science appliquée, la morale cherche à procurer aux mobiles la satisfaction la plus complète et la moins coûteuse, à donner à l'homme le plus possible de vrai bonheur. Pour résoudre ce problème, il faut connaître les mobiles et leurs conditions de satisfaction : c'est là ce que se propose la science morale pure.

La règle de conduite de la morale expérimentale est tirée de la conscience individuelle, du bien-être ou du malaise qu'éprouve chacun de nous. Elle diffère nettement de celle suivant laquelle il faut respecter la loi morale parce que c'est la loi, quelle qu'en soit d'ailleurs la conséquence. Cette dernière conception prête le flanc à des reproches graves, dont nous allons nous occuper.

Il faut respecter la loi parce que c'est la loi. Ce précepte peut s'entendre de diverses manières que nous allons examiner ; nous n'avons pas du reste à rechercher quelle a été l'acception primitive. Peut-être veut-on dire qu'il faut respecter la loi lors même qu'on n'a aucune raison à donner pour cela. Ainsi comprise, la maxime en question ne serait qu'une mauvaise défaite. Ceux qui l'emploieraient renonceraient à toute explication scientifique, déserteraient leur poste en masquant leur fuite par une phrase.

On peut toutefois prendre une autre position. Il faut, dira-t-on, une loi que tout le monde respecte. La loi que chacun modifierait à son gré, ou qu'on n'observerait que lorsqu'on l'approuve, ne serait plus une loi. Or, mieux vaut une mauvaise loi que

point. Les avantages obtenus par l'existence d'une loi l'emportent sur les inconvénients résultant de la mauvaise qualité de cette loi. Invoquer des avantages, c'est signaler des besoins, des forces, des causes. La science n'a pas d'autre but que de découvrir des causes. Si l'on renvoie à une cause, on ne se rend pas coupable de déni d'explication scientifique, comme celui qui se dérobe sous le couvert d'une phrase vide de sens. Peut-être n'a-t-on pas la cause dernière ; qui peut se vanter de l'avoir trouvée ? Quand on a signalé une cause, fût-elle même secondaire, on est arrivé à un relai scientifique ; on peut faire un arrêt, peut-être même laisser à d'autres le soin d'aller plus loin.

Interprétée dans ce dernier sens, la maxime qu'il faut respecter la loi pour elle-même lors même qu'on la désapprouve, est fondée ; elle est même un des fondements de l'édifice juridique; c'est dire que je ne la rejette pas. Mais de ce qu'un principe est le fondement nécessaire du droit, s'en suit-il qu'il soit vrai comme fondement de la morale ? Ma réponse ici sera nettement négative, et voici pourquoi.

Distinguons d'abord deux espèces de lois, celles que créent les législateurs, et celles que cherchent les savants. La maxime qu'il faut respecter la loi pour elle-même n'a rien à faire évidemment avec les lois scientifiques. Ce point me paraît assez évident pour que je ne perde pas le temps du lecteur à le démontrer. Y a-t-il, en matière de morale, quelque chose d'analogue aux actes législatifs ; y a-t-il des règles de conduite formulées, qu'on soit obligé ou même autorisé à appliquer sans les discuter ? Nous nous trouvons ici en face de la gigantesque controverse pendante entre le système autoritaire et celui de la liberté de conscience. La position que nous prendrons dans cette question consistera à déterminer la place de chacun des deux régimes, et non pas à revendiquer pour l'un des deux, au détriment de l'autre, un empire exclusif. Nous commencerons par distinguer deux catégories dans les actions humaines : il en est dont les conséquences seront supportées par la société tout entière. Il en est d'autres dont les effets n'intéressent que les particuliers, individus ou sociétés partielles. Dans la pre-

mière des deux sphères, il est à désirer qu'il y ait certaines règles uniformément observées par tous ; ici la liberté de conscience doit être sacrifiée à l'unité. Il faut des lois qu'on soit tenu d'observer lors même qu'on les désapprouve. Tout autre est la position vis-à-vis des actions qui n'intéressent que les particuliers. Il importe qu'ici chacun reste libre de choisir sa règle de conduite, et qu'il puisse discuter, au besoin même rejeter les règles qu'on lui propose. Sans doute, on ne réussira peut-être jamais à trouver la limite exacte qui sépare les deux domaines ; mais l'impossibilité d'atteindre la perfection n'est pas une raison pour prendre le pire des partis, pour appliquer partout une même mesure. C'est ce qui arrive quand on veut faire du système autoritaire, qui est une exception rendue nécessaire par la nature particulière du droit, la règle générale de toute la morale. Toutefois, il ne faut pas trop s'étonner si on l'a fait, ni être trop sévère pour ceux qui l'ont fait. Avant d'arriver à la période actuelle, caractérisée par ses efforts pour séparer autant que faire se peut la loi et la foi, l'humanité a traversé d'autres phases pendant lesquelles cette distinction ne pouvait pas encore être essayée. La morale et le droit sont restés longtemps confondus, soumis au même régime. Les actions d'intérêt commun étant, sinon les plus nombreuses, au moins les plus importantes, et la communauté ayant en main des moyens beaucoup plus puissants que les particuliers, on a sacrifié les intérêts particuliers aux intérêts généraux, appliqué aux uns le régime nécessaire aux autres. Telle est l'origine d'un système qui exerce, de nos jours encore, une grande influence, et qui trouve des partisans chez des gens effrayés du dévergondage auquel seront livrées les masses si elles ne sont plus contenues par le frein salutaire de règles morales indiscutables. Qu'une autorité morale soit désirable, nul sans doute ne le contestera ; reste à savoir si elle est possible. La loi juridique peut à la rigueur se passer d'approbation ; il lui suffit d'être obéie, et elle y arrive à l'aide de la contrainte. La loi morale ne peut pas user de contrainte ; elle n'a pour elle que la persuasion, et veut être approuvée. Or, s'il y a des règles que certaines personnes voudraient faire approuver et observer par tout le

monde, on n'en a pas encore trouvé qui soient approuvées de tous. En d'autres termes, il y a des prétentions à l'autorité morale, mais il n'y a pas d'autorité morale généralement acceptée. Peut-être y a-t-il des principes que tout le monde devrait observer, mais il n'y a pas de signes qui les fassent reconnaître d'une manière évidente. Ceux qui, par une raison ou par une autre, ne les pratiqueraient pas, auraient toujours l'excuse de l'ignorance. Le principe qu'il faut obéir à la loi parce que c'est la loi, est inapplicable à la morale, faute de véritables lois dans ce domaine.

Les partisans de l'autorité se sont évertués à surmonter l'obstacle qui se dressait devant eux. Ils ont appelé à leur aide la tradition et les règles morales qu'elle recommande, sans réussir toutefois à en obtenir l'observation générale. S'ils réussissaient, ils rendraient tout progrès impossible.

Une fois le régime autoritaire renfermé dans les limites du droit, par quoi le remplacerons-nous? Les actions des animaux et même des hommes sont motivées par la jouissance et la souffrance. Nul ne conteste l'existence de ce motif; on en discute seulement la suffisance. Il faut reconnaître qu'on peut désirer quelque chose de mieux que le motif intéressé, tel qu'il se présente à l'état brut. Pour suppléer à cette insuffisance, on peut faire deux tentatives : ajouter un autre motif ou perfectionner celui que l'on a. Le système autoritaire a essayé d'ajouter ; l'importance souvent excessive donnée à la conservation personnelle est une tentative faite dans le même sens. Le succès de ces deux essais n'a pas satisfait tout le monde, et l'on s'est demandé si l'on ne réussirait pas mieux en épurant le motif intéressé. La morale expérimentale est forcée d'entrer dans cette voie; sa méthode lui interdit d'emblée le recours à l'autorité et lui révèle des faits incompatibles avec l'emploi de la conservation propre comme motif immédiat. Elle ne peut partir que des données du sens, et par conséquent de la conscience individuelle ; elle s'expose par là à être confondue avec le matérialisme et le sensualisme. Elle s'en distingue pourtant nettement. Loin de prêcher la glorification de la chair, l'abandon exclusif à la première tentation venue, elle recom-

mande de bien se garder de fermer la porte aux sollicitations, de l'élargir au contraire afin d'augmenter le conflit, et de rendre d'autant plus parfaite la solution qu'on y donnera. Elle conduit de la sorte, de degré en degré, à un résultat final que nous pouvons indiquer ici pour caractériser la morale expérimentale. Il s'agit de choisir entre des lignes de conduite contradictoires. Le choix peut se présenter dans deux conditions différentes. Il peut être question de choisir entre différents mobiles, ou entre différents moyens de satisfaire un même mobile. Dans ce dernier cas la question est bien simplifiée. Il s'agit simplement d'une question de moyens. Une sélection entre les mobiles n'est pas nécessaire. Le problème est technique, tout au plus politique plutôt que moral.

S'il s'agit de choisir entre les mobiles, la question, plus délicate, se simplifie toutefois dès qu'on admet l'unité de la personne consciente, qu'on envisage tous les mobiles comme des applications d'une tendance unique.

Comme toutes les forces de la nature, les mobiles s'étendraient à l'infini s'ils étaient livrés à eux-mêmes. S'ils ne le font pas, c'est qu'ils sont contenus par d'autres forces co-existantes. Si nous nous abondonnons à eux, ils nous emporteront à l'excès, et compromettront d'autres satisfactions tout aussi importantes. Il faut que les mobiles soient arrêtés avant que l'excès soit commis, l'organisme attaqué, la souffrance apparue. Qu'est-ce qui nous avertira du moment où le mobile doit être arrêté ? La fonction ordonnatrice, de beaucoup la plus importante de toutes, serait-elle la seule à laquelle la nature n'aurait attaché aucune jouissance ? Je ne le pense pas. Nous avons parlé déjà de ce fond naturellement heureux de la vie, de cette jouissance distincte de celles qui sont attachées à certaines fonctions spéciales. Essentiellement bonne, la vie est affectée de souffrances accidentelles qui peuvent aller jusqu'à faire disparaître le bien-être fondamental. Il y a deux moyens de rétablir la jouissance : on peut effacer sans les supprimer les impressions pénibles au moyen d'impressions agréables plus intenses. C'est là le but des plaisirs, qui étourdissent, mais n'affranchissent pas. Ils font oublier un instant les maux de la

vie ; mais comme on ne peut pas toujours se distraire, comme tout se paye, et que le fardeau est encore appesanti par les distractions qui le font oublier, les plaisirs utiles, faute de mieux, sont une amélioration qui laisse encore beaucoup à désirer. Le second moyen, au lieu d'effacer la souffrance, la supprime. Sans doute cela n'est pas toujours possible. Il est des souffrances physiques auxquelles nous ne pouvons pas nous soustraire. On en peut dire autant de certaines souffrances morales, surtout pour les personnes qui ne sont pas indépendantes; c'est pour cela que l'indépendance doit, au besoin, s'acheter au prix de la vie, qu'elle est le premier devoir de l'homme. Il n'en reste pas moins vrai que nous pouvons nous exempter nous-mêmes de beaucoup de souffrances physiques et morales; les premières sont l'effet de satisfactions excessives, les dernières de satisfactions impossibles que nous poursuivons. Il s'agit en d'autres termes de contenir certains mobiles et d'en supprimer d'autres. Alors la souffrance sera supprimée et laissera reparaître le bien-être fondamental de la vie. Ce ne sera pas un bonheur artificiel, quelque chose d'ajouté à la vie pour en voiler les défauts ; la vie même sera épurée. Il ne sera pas nécessaire de s'oublier, de s'étourdir, d'imposer en un mot silence à la conscience. On pourra au contraire lui donner le plus grand développement possible, se regarder soi-même en face, parce qu'on ne se trouvera pas en contradiction avec soi-même, parce qu'on n'aura pas honte de soi-même. Les auteurs religieux proposent pour but à nos efforts la vie éternelle, que nous pouvons, suivant la plupart d'entre eux au moins, atteindre dès ici-bas. Cette vie éternelle peut-elle être autre chose que l'état que nous venons de décrire, d'une âme en paix avec elle-même et avec le monde ? Nous devons céder à nos mobiles autant qu'il le faut pour amener cet état permanent de sérénité, de pleine conscience et de parfaite possession de soi-même ; nous devons leur résister dès qu'ils nous éloignent de cet état, fût-ce même pour nous procurer une de ces jouissances intenses, mais incompatibles avec celle que les âmes d'élite préfèrent à toutes les autres. C'est une exagération de cette idée qui a fait substituer par certains esprits la conservation propre

à la jouissance. C'est par la jouissance que la tendance à la conservation propre nous fait agir. Quand la jouissance manque, quand elle est remplacée par une souffrance intolérable, rien ne nous rattache à la vie, preuve évidente qu'il y a quelque chose de pire que la mort du corps; c'est la mort de l'âme, la seconde mort, qui a fourni à Henri Conscience le titre et le sujet d'un de ses romans, l'état d'une âme qui vit dépouillée des biens qui donnent à la vie sa valeur. Ces biens seront pour l'un l'honneur et la patrie, pour l'autre ses croyances religieuses, pour d'autres encore une affection ou même une fortune. On peut discuter l'importance à donner à chacune de ces choses; mais un point reste constant: c'est qu'il y a des privations qui font perdre à la vie tout son prix, c'est que la mort n'est pas le pire des maux. Ce point de vue est très généralement approuvé. Si l'opinion publique est sévère au suicide, cela tient à diverses raisons d'inégale valeur, que je ne puis développer ici; d'autre part, elle n'a jamais assez d'éloges pour les martyrs, pour ceux qui, sans jamais désespérer, préfèrent pourtant la mort au sacrifice de ce qui fait à leurs yeux tout le prix de la vie.

Nous venons de voir quel est l'objet de la morale expérimentale; il nous reste à examiner les moyens qu'elle emploiera, et les obstacles qu'elle rencontrera. Ce sera la matière d'un second chapitre.

(A suivre.) HENRI BROCHER.

LA

CRISE THÉOLOGIQUE EN AMÉRIQUE

OU

LE SCEPTICISME MODERNE[1]

I. Ce qu'il est en lui-même et ce qu'il signifie pour nous.

Par *scepticisme moderne* nous entendons non-seulement cette incrédulité qui nie le christianisme, mais aussi cette croyance positive à quelque forme de foi, religieuse ou autre, hostile au christianisme, dont l'influence prépondérante se fait aujourd'hui sentir à un si haut degré dans les pays chrétiens de l'ancien monde. Avant de rechercher en quoi une forme particulière du scepticisme peut nous intéresser pratiquement en Amérique, deux ou trois points réclament notre attention. Et d'abord : est-il vrai qu'il existe aujourd'hui à l'endroit du christianisme une certaine incrédulité, et à l'égard de quelque forme de foi religieuse ou autre, hostile au christianisme, des croyances largement répandues dans les contrées chrétiennes dont nous parlons? Par exemple, qu'en est-il en Angleterre?

« A ce moment, disait Froude en 1863, un doute général s'avance comme un ouragan qui obscurcit le ciel. Ceux qui tiennent le plus obstinément à la foi dans laquelle ils ont été

[1] Le travail que nous reproduisons ici, publié vers la fin de l'été dernier dans un recueil littéraire des plus répandus des Etats-Unis, *Scribner's Monthly*, a provoqué une de ces émotions profondes qui font événement et amènent une crise. C'est à ce titre seulement que nous le reproduisons ici, nous réservant de l'apprécier prochainement peut-être, en signalant les controverses auxquelles il a donné lieu. Disons seulement que la *Revue* ne doit en rien être rendue solidaire du supranaturalisme rationnel qui s'étale à la fin de cet article avec une complaisance et une naïveté qui sont vraiment d'un autre monde.

élevés, confessent eux-mêmes leur anxiété. Ils savent ce qu'ils croient, mais pourquoi ils le croient, ou pourquoi ils demanderaient aux autres de le croire, ils ne peuvent le dire, ou ne peuvent tomber d'accord sur ce point. » « Aucun de ceux qui savent, disait Liddon en 1866, ce qui fait le sujet de la conversation journalière, et qui sont quelque peu au courant du ton de quelques-uns des principaux organes de l'opinion publique, ne peut douter du fait d'un ébranlement général de la foi religieuse. » Nous voyons de même le Rév. lord évêque de Gloucester et Bristol parler en 1870 des « formes courantes de l'incrédulité chez les classes instruites ; » du « scepticisme et de l'incrédulité qui ont été pendant ces dernières années distinctement observables dans toutes les classes, » et d'autre part, « des hommes des degrés inférieurs de la société qui sont exposés aux dangers menaçants produits par cette diffusion habilement opérée des principes incrédules, l'un des signes les plus tristes et les plus sérieux de notre époque. » Le Rév. lord évêque de Winchester disait plus récemment encore : « Le doute est partout ; des tendances sceptiques se drapent de la forme narrative ; elles éclatent dans des essais ; elles colorent notre philosophie physique ; elles se mêlent à notre théologie courante même. »

Le 21 décembre 1872 encore, le premier ministre Gladstone disait dans un discours à l'université de Liverpool : « Dans une occasion comme celle-ci, j'aurais désiré, mes jeunes amis, ne pas m'arrêter d'une manière marquée sur les difficultés que vous aurez à rencontrer. Mais les circonstances du temps ne sont point ordinaires ; et l'une d'entre elles est si importante que la jeunesse ne peut longtemps jouir à son égard de son privilége d'ignorer le mal ; le mal est en même temps si formidable que la jeunesse a réellement besoin d'être prévenue du danger : je fais allusion à l'extraordinaire et vaniteuse manifestation dans notre temps, et spécialement dans l'année qui va finir, des formes les plus extrêmes d'incrédulité. »

Quelque mauvaise que fût la situation du christianisme traditionnel en Angleterre en 1863, elle est donc encore plus alarmante aujourd'hui. Et ce qui est vrai de l'Angleterre à

cet égard est plus ou moins vrai également de toutes les autres contrées chrétiennes de l'ancien monde.

Ceci nous amène à considérer un autre point d'une grande importance, savoir si cet ébranlement presque universel dans les autres pays chrétiens, touche à quelque dogme du christianisme suffisamment vital et fondamental, pour exciter l'alarme en Amérique, à supposer même qu'il en fût déjà à gagner du terrain chez nous. « Nous ne pouvons prévoir, dit le Rév. M. Froude, écrivain anglais, l'exacte influence des découvertes scientifiques sur la foi religieuse de l'avenir ; mais il est clair qu'une fois de plus les hommes vont être amenés face à face avec les plus profondes questions de croyance religieuse, et il est vraiment triste de constater l'absolue ignorance du public religieux et de ses guides quant à la vraie nature de la crise qui approche. Le fait que le dernier livre de Darwin (« la Descendance de l'homme ») est venu surprendre le monde religieux au milieu de vifs débats au sujet de rites et de rubriques, de questions ecclésiastiques et cérémonielles, donnait un triste augure du résultat de la bataille. » Et le duc de Somerset n'exagère pas quand il déclare que « les différences des sectes chrétiennes perdent leur importance en face des problèmes beaucoup plus graves qui attirent l'attention de la société cultivée. »

Prenons par exemple, pour commencer, l'état actuel des sentiments et des convictions dans l'ancien monde quant à la Bible. « L'ancienne réformation, dit Strauss, avait un avantage en ceci que ce qui semblait alors intolérable appartenait entièrement aux doctrines et pratiques de l'église, tandis que la Bible et une discipline ecclésiastique simplifiée suivant ses préceptes, offrait une compensation qui paraissait suffisante. L'opération de trier et de séparer était aisée ; et la Bible, continuant à être un trésor incontesté de révélation et de salut pour le peuple, la crise quoique violente, n'était pas dangereuse. Maintenant, au contraire, ce qui restait alors comme l'appui des protestants, la Bible même, avec son histoire et ses enseignements, est mise en question ; le triage doit maintenant être appliqué aux propres pages de l'histoire.

Ce n'est pas tout : il n'y a pas bien longtemps, les amis de Christ, à Brême, sentirent le devoir de faire des efforts spéciaux pour « éveiller ou affermir par le moyen de séances scientifiques populaires une plus large conviction de la vérité de l'ancienne foi à la Bible. » Bien plus : « Il serait inutile de nier, observe le Rév. C.-A. Row, que des questions du plus profond intérêt ont été soulevées au sujet des deux Testaments ; il est impossible de refuser de les écouter, et tarder à le faire est dangereux pour la foi des multitudes. Plusieurs de ces questions sont de la plus sérieuse importance, et n'ont pas encore été l'objet d'une investigation complète, elles n'ont pas reçu une solution adéquate. Les multitudes sentent ces difficultés, et soupirent après leur solution. » « La vérité de l'histoire de l'évangile, dit Froude est maintenant (1863) plus généralement mise en doute en Europe que jamais depuis la conversion de Constantin. Tout homme habitué à penser qui a été élevé en chrétien, et désire rester un chrétien, mais qui connaît quelque peu ce qui se passe dans le monde, voudrait qu'on lui dît quelle preuve le Nouveau Testament peut invoquer en sa faveur. L'état de l'opinion prouve de lui-même que les arguments présentés jusqu'ici ne produisent aucune conviction. Toute autre histoire miraculeuse est discréditée comme légende, quelle que soit l'autorité sur laquelle elle semble reposer. Nous réclamons qu'on nous montre de bonnes raisons pour maintenir la grande exception..... Nous ne pouvons qu'espérer et prier que quelqu'un puisse nous donner une édition des évangiles dans laquelle les difficultés ne soient ni éludées avec une négligence commode, ni présentées avec une indifférence affectée. On annonce un commentaire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Si ces difficultés sont traitées d'une manière honnête et avec succès, l'église peut recouvrer sa suprématie sur les intelligences du pays : sinon l'archevêque qui en a pris le commandement aura conduit le vaisseau directement sur les récifs. »

Depuis que Froude a écrit cela en 1863, l'Angleterre a pu profiter d'une partie du commentaire de Speaker, auquel il est fait allusion plus haut, et des divers autres ouvrages de valeur

sur la question biblique moderne. Mais, dit le duc de Sommerset, en 1871 : « Les savants efforts pour dissiper l'obscurité ont accru le doute. » — « Avec un ardent désir d'arriver à quelque résultat satisfaisant, l'étudiant examine histoires du christianisme, introductions au Nouveau Testament, harmonies des évangiles, ouvrages d'apologétique, vies de Jésus, traités sur la nature et la personnalité de Christ et autres ouvrages dont le but est d'éclairer ce mystérieux sujet. Après tout son labeur, il s'aperçoit que l'histoire devient de moins en moins distincte, à mesure que l'investigation est plus profonde et plus rigoureuse. Chaque nouvelle publication prouve que son auteur estime les précédentes explications fausses ou insuffisantes ; et sa réfutation des solutions précédentes est ordinairement la partie la plus concluante de son ouvrage. L'étudiant est malgré lui forcé d'admettre que les matériaux pour une vie de Jésus digne de confiance, n'existent pas. » En d'autres termes, sur la question des Ecritures et même sur celle des évangiles eux-mêmes, les savants marquants en Europe sont aujourd'hui, et en nombre qui augmente constamment d'année en année, plus profondément plongés dans un doute sans espoir, dans le scepticisme. »

Et maintenant un dernier pas de plus : « De nouvelles hypothèses spécialement au sujet des trois premiers évangiles, dit Strauss, se succèdent avec tant de rapidité, et sont soutenues et attaquées avec tant d'acharnement, que nous oublions presque qu'il y a quelque chose d'autre à considérer ; et la controverse menace si bien d'être sans fin, que nous commençons à désespérer d'arriver jamais à une claire compréhension quant au problème capital. Il consiste en ceci : que dans la personne et les actes de Jésus on ne tolère aucun reste de supranaturalisme, rien qui puisse peser sur les âmes du poids d'une autorité arbitraire inscrutable. » C'est-à-dire, d'après l'aveu de Strauss, que les récentes attaques sur les Ecritures visent à travers les Ecritures elles-mêmes les miracles de Christ. Et non-seulement cela, mais ces attaques, même par rapport aux miracles de Christ, ont encore un but plus profond, celui de dépouiller le monde chrétien de la foi en Christ lui-même,

comme personne surhumaine, dans une relation d'autorité surhumaine et divine avec la vie présente et la destinée future des hommes. Et il est presque inutile d'ajouter que pour des foules immenses, spécialement en Europe, les miracles de Christ ne sont aujourd'hui que des additions mythiques à sa vie réelle ou de simples tours de thaumaturge, auxquels il s'est prêté plus ou moins, jusqu'à engager même sa responsabilité. Du reste c'est depuis longtemps un axiome des plus communs de la nouvelle théologie européenne que Jésus n'était qu'un simple homme.

Dans un article sur « les miracles de Christ considérés scientifiquement[1] » nous relevions et corrigions l'erreur très répandue de ceux qui supposent que les chefs du scepticisme moderne, tels que Strauss, Renan, Herbert Spencer, sont panthéistes, matérialistes ou athées. Mais qu'est le Dieu de Strauss? « A la place de Dieu, il nous offre, dit M. Gladstone, ce qu'il appelle le Tout ou Univers. Ce Tout ou Univers n'a, nous dit-il, ni conscience ni raison. Mais il a de l'ordre et des lois. Il le croit propre, par conséquent, à être l'objet d'une nouvelle et vraie piété, qu'il réclame pour cet Univers, semblable à celle que les dévots de l'ancienne mode accordaient à leur Dieu. Si quelqu'un repousse cette doctrine, c'est pour la raison du Dr Strauss une absurdité et pour son sentiment un blasphème. » Quant au Dieu de M. Renan, il est, dit-il « l'éternel fondement, » « l'infini, » « la substance, » « l'absolu, » « l'idéal, » « ce qui subsiste, » « ce qui est. » C'est le père, dit-il, du sein duquel tout sort et au sein duquel tout retourne.... Est-il libre? Est-il conscient et absolu?.... On ne peut répondre ni *oui*, ni *non* à ces sortes de questions. Ces termes impliquent une illusion absolument incurable, la tendance à transporter à l'infini les conditions de notre existence finie. — Et le Dieu de Herbert Spencer, quel est-il? — « La cause inconnue, » « la réalité inconditionnelle, » « la persistance de la force, » « l'être absolu, » « la réalité dernière, » « l'incognoscible. »

Telles sont donc, pour ne pas nous appesantir davantage sur les détails, la gravité, l'importance vitale des points débattus

[1] *Scribner's Monthly*. Mars 1873.

entre les écoles sceptiques de l'Europe et la foi et le système traditionnels chrétiens. Toutes les questions concernant les formes et cérémonies purement extérieures du christianisme qui peuvent agiter ou même constituer une secte ou une église chrétienne, quoique vitales, sont comparativement insignifiantes. Les questions les plus considérables du christianisme, soit qu'elles soient encore débattues, soit qu'elles aient été tranchées à la réformation, ne doivent pas occuper notre esprit un seul instant à une époque aussi périlleuse pour la religion que la nôtre. Les Ecritures chrétiennes, les miracles chrétiens, le Christ chrétien, le Dieu chrétien, tout cela est maintenant cité en jugement à la barre de la pensée et de la culture modernes. Froude peut dire avec raison, au sujet des chrétiens en tous lieux « qu'il s'agit de la vie même de nos âmes dans les questions qui ont été soulevées. » Le Dr Uhlhorn peut ajouter que « le débat ne porte plus sur de simples questions, telles que de savoir si c'est telle ou telle conception du christianisme qui est la plus exacte, mais que l'existence même du christianisme est en cause. » Gladstone peut aller plus loin et déclarer que « ce n'est plus seulement l'église chrétienne, la sainte Ecriture ou le christianisme qui sont attaqués. On proclame hardiment l'intention de faire pour la racine comme pour les branches et de couper les liens qui, sous le nom toujours vénérable de religion, unissent l'homme au monde invisible et illuminent les luttes et les malheurs de la vie par l'espérance d'une patrie meilleure. »

Après avoir ainsi bien reconnu l'existence et le caractère fondamental de l'ébranlement religieux moderne en Europe, arrêtons-nous un instant plus spécialement sur son influence populaire et en réalité presque universelle. Ainsi Froude nous parlait d'un « doute général, » Liddon d'un « ébranlement très répandu » et l'évêque de Gloucester et Bristol du « scepticisme et de l'incrédulité de toutes les classes, » pendant que l'évêque de Winchester affirmait que le « doute est partout. » L'écossais Macpherson est plus direct et plus précis encore : « Ce débat au sujet du fondement de la foi religieuse n'est pas restreint, dit-il, comme c'était ordinairement le cas, à certains cercles

d'esprits spéculatifs.... La presse, dont l'influence est aujourd'hui si puissante, a entraîné riches et pauvres, instruits et ignorants dans ce grand conflit. » Le professeur Hurst observe au sujet de la *Vie de Jésus* de Strauss que, « ayant été reproduite en éditions à bon marché, elle fut lue par les étudiants dans chaque université et dans chaque gymnase, par les voyageurs sur les bateaux du Rhin ou dans les hôtels des montagnes et par mainte famille. Les écoliers mêmes, imitant l'exemple de leurs aînés, employaient leurs heures de loisir à cette lecture. Les plus obscurs journaux de province en contenaient de longs extraits, et rivalisaient entre eux pour la défense ou l'attaque de ses thèses. Passant les frontières allemandes, cet ouvrage fut publié complet ou abrégé dans toutes les principales langues d'Europe. La sage Ecosse elle-même, incapable d'échapper à la contagion, fit une édition populaire de « cette œuvre incendiaire. » On peut en dire autant de la *Vie de Jésus* de Renan, de l'*Ecce Homo* de Seeley, etc. Puis, comme le dit le Dr Uhlhorn, « le cercle dans lequel sont lus les livres qui attaquent le christianisme est comparativement restreint.... Mais le cercle où ces écrits ont au moins une influence indirecte est bien plus grand. Cette influence s'exerce par la presse périodique. Les journaux quotidiens et hebdomadaires, les revues mensuelles s'emparent du sujet comme actuel et communiquent, d'une manière brève et populaire, les prétendus résultats de ces écrits. De là naît une sorte d'opinion publique sur le sujet, et une certaine incertitude au moins sur la solidité des fondements du christianisme acquiert une large influence. M. de Pressensé fait observer que la forme de scepticisme qui se développe est dans l'air même que nous respirons, que les publications les plus légères lui servent d'auxiliaires, que nouvelles et journaux rivalisent en cela; de courts articles de revues habiles à donner grâce et piquant à la science, la présentent avec des arguments qui ont l'air fort. Un pareil état de chose est critique et mérite sérieuse considération. Si ceux qui sont convaincus de la divinité du christianisme s'endorment dans une fausse et fatale sécurité, ils doivent se préparer, dit-il, à payer cher leur paresse, aussi bien que l'église et que

l'humanité, qui ont réciproquement besoin l'une de l'autre ; on n'entendra plus que la voix du scepticisme et les désastreuses assertions de l'incrédulité passeront pour des axiomes. Le temps est arrivé de le dire maintenant : en Amérique aussi, ceux qui sont convaincus de la divinité du christianisme ne doivent pas se faire illusion comme si cet état critique des choses n'appelait la sérieuse attention que de l'Angleterre, de l'Allemagne et de la France. Comme le remarquait déjà en 1865 le professeur Hurst : « Il y eut un temps où le rationalisme n'intéressait l'église protestante qu'en Allemagne. Mais ce jour est passé maintenant ; il a pris une importance qui ne saurait être méconnue par des pasteurs américains. »

Déjà en 1865 le professeur Fisher déclarait que « plus d'un savant chrétien se faisait illusion sur la force comparative du parti incrédule. Ils ne prennent pas garde à la forme plus subtile que le scepticisme a revêtue. Ils ne s'aperçoivent pas qu'il nous entoure comme une atmosphère. Ils ne se doutent pas avec quelle profusion les semences d'incrédulité sont répandues par des livres et des journaux qui trouvent le meilleur accueil même dans des familles chrétiennes. Ils ne saisissent pas l'importance du fait qu'un si grand nombre de guides de l'opinion sont, pour ce qui ne concerne pas proprement la religion, partisans de l'école sceptique ou pour le moins en exposent les idées. »

Depuis 1865, toutes les plus profondes et savantes formes de l'incrédulité européenne ont passé sur nos côtes par un millier de canaux divers : livres, journaux, orateurs, rapports internationaux, etc., etc., on peut presque le dire, avec l'arrivée de chaque navire. Le vrai point de vue cependant pour juger notre position relativement au scepticisme moderne de l'Europe n'est pas de considérer ce qui concerne son état actuel ici, mais le degré de préparation du peuple en vue de ses rapides progrès futurs dans notre pays. Le professeur Tyndall disait dans son banquet d'adieu : « L'intérêt montré en faveur de mes conférences ne peut avoir été l'œuvre d'un moment. Toute manifestation pareille de sympathie publique doit avoir son prélude, durant lequel les esprits se préparent. Alors, au mo-

ment marqué, arrive quelqu'un qui, par hasard, touche un ressort qui permet à une tendance de se traduire en faits, à ce qui n'était que virtuel de devenir actuel. L'intérêt manifesté a été en réalité l'œuvre des années.... Le terrain a été préparé et la bonne semence répandue longtemps avant que je vinsse chez vous. » On se souviendra cependant que Tyndall ne vint pas chez nous simplement en physicien, mais en physicien qui avait déjà pris auparavant une position bien décidément anti-chrétienne sur beaucoup de questions vitales en religion. Le *Popular Science Monthly* nous rappelle entre autres que «juste au moment de partir Tyndall s'était exposé à la réprobation d'une grande partie du public en consentant à recommander le traité du Dr Thompson qui proposait le fameux « jaugeage des prières[1]. » Il devint ainsi l'objet de vives attaques du monde religieux, et l'opposition qui s'éleva contre lui fut telle qu'on supposa que cet acte lui coûterait ses auditoires américains. » Bien plus, durant le cours même de ses conférences ici, le professeur Tyndall ne s'est pas donné la moindre peine pour déguiser ses doctrines anti-chrétiennes. Au contraire, presque dans ses premières phrases d'ouverture il proclama que : «Toutes les notions humaines de la nature ont quelque fondement dans l'expérience de l'homme. La notion de volonté personnelle dans la nature a également cette base. Dans la fureur et le calme des phénomènes naturels le sauvage voyait la reproduction des changements de sa propre humeur et, en conséquence attribuait ces phénomènes à des êtres de mêmes passions que lui, mais infiniment supérieurs à lui en pouvoir. » Ici l'un de nos principaux journaux religieux, le *Christian Intelligencer* s'écrie avec une sorte de sainte horreur : « Voici deux phrases, dans une leçon sur la lumière, qui ruinent pour nous de fond en comble toute la foi biblique en un premier homme innocent, en un monothéisme primitif, en une révélation primitive d'un Dieu personnel. » Pendant ce temps et par-dessus tout cela, le professeur se permit de prendre part à un débat religieux du moment, surtout avec les presbytériens, et

[1] On aurait prié pour des malades de certains hôpitaux et les médecins auraient apprécié les résultats obtenus.

d'une façon personnelle avec le rév. Dr Hall [1]. Et pour combler la mesure, il fit insérer dans un journal scientifique et populaire d'Amérique, *Popular Science Monthly,* sa dissertation sur « La science et la religion, » où il réplique avec assez de violence à ceux qui l'ont vivement attaqué. Le point débattu était la portée médicale de la prière. La valeur et les défauts des opinions religieuses particulières du professeur Tyndall, comme physicien, ne rentrent pas dans le cadre de nos recherches actuelles. Tout ce que nous désirons dire c'est d'abord qu'au moins une partie de ses opinions religieuses comme physicien sont radicalement hostiles et subversives pour toute conception chrétienne courante du point spécial en question; secondement que lorsqu'il vint chez nous ces vues anti-chrétiennes préoccupaient notre public et, dans l'exemple actuel, formaient même l'objet d'une controverse religieuse. Troisièmement que ses partisans eux-mêmes craignaient avant son arrivée que ce fait lui « coûtât ses auditoires américains; » quatrièmement que pendant son séjour ici, il ne prit point la peine d'éviter les conséquences logiques de ses doctrines anti-chrétiennes, mais qu'il les lança à la tête des chrétiens comme un étendard de combat; et cinquièmement que malgré toutes ces considérations, *jamais on ne vit à New-York*, comme le dit avec vérité la revue populaire déjà citée, *d'assemblées pareilles à celles qui acclamèrent le professeur Tyndall et le suivirent durant tout son cours avec un enthousiasme soutenu.* Sans doute un journal (*The Galaxy*) a parfaitement raison de nous signaler comme explication partielle de ces succès d'une part « l'intérêt croissant pour les sujets généraux de science » et d'autre part le fait que «l'on connaissait le professeur Tyndall pour un homme

[1] Depuis la préparation de ces lignes, le *Pop. Science Monthly* a publié une note du professeur Tyndall, dans laquelle il repousse avec indignation l'accusation d'avoir dans ses conférences « attaqué la foi chrétienne et une grande partie de ses professants. » Cela prouve sans doute que le professeur Tyndall *n'a pas eu l'intention* de le faire, mais il reste certain qu'il fut généralement *supposé* avoir fait cette attaque. Et vu cette circonstance, les ovations populaires qu'il a reçues dans tant de nos principaux centres intellectuels ont une grande signification dans le sens que nous indiquons.

de premier rang parmi les savants, un homme de génie dans l'art d'exposer, un vrai poëte de la nature. » Mais à côté de cela et de toute considération du même genre, le triomphe de Tyndall n'en conserve pas moins une portée religieuse qui donne à réfléchir. Ainsi, considérant la chose à ce point de vue, la *Revue scientifique populaire* se félicite non-seulement de ce que « le sentiment qui s'était élevé contre le professeur Tyndall juste avant son départ à l'occasion du jaugeage des prières ne lui a pas coûté ses auditoires américains, » mais elle ajoute encore : « Il y a vingt-cinq ans il n'en aurait pas été ainsi, mais telle a été la victoire gagnée sur le préjugé par la largeur des idées, que les auditoires du professeur Tyndall ont, dans toutes les villes où il a parlé, débordé de gens prêts à accepter la science pour ses mérites propres, sans la mêler avec des questions théologiques. »

Pour avouer donc la simple vérité on peut bien dire que ce n'était pas seulement pour le professeur Tyndall comme physicien, mais aussi pour lui comme physicien anti-chrétien que « le terrain avait été préparé et la bonne semence répandue dès longtemps » au milieu de nous. Dans ce sens aussi il n'a eu qu'à apparaître « comme par hasard » sur la scène « au moment marqué, » qu'à toucher un ressort qui a permis à ce qui n'était que tendance de se traduire en faits, de sorte que le sentiment public, passant du virtuel à l'actuel, le professeur a été reçu partout avec une sorte d'ovation populaire. Ce n'est pas à dire que tous, ou même la majorité de ceux par qui il a été ainsi reçu partout, fussent ses partisans religieux. Mais ces partisans ont été partout suffisamment nombreux, sympathiques et puissants pour donner le ton aux multitudes se groupant autour de Tyndall qui en était le centre scientifique et anti-chrétien. Et s'il en eût été autrement, dans quel but aurait-on répandu largement depuis quelques années parmi nos masses qui lisent et qui pensent, non-seulement les ouvrages du professeur Tyndall, mais aussi ceux de Darwin, Huxley, Herbert Spencer? Ces semences ne doivent-elles jamais produire leur fruit dans notre vie religieuse aussi bien qu'intellectuelle? Gardons-nous de le penser!

Puisque nous commençons à regarder la vérité en face, allons jusqu'au bout, et reconnaissons que les apôtres de la science en question se sont positivement emparés de nous, public américain qui lit et pense, pour nous procurer une forme de religion supérieure au christianisme, et qu'ils ont en outre la patience d'attendre que nous soyons suffisamment et scientifiquement préparés pour son acceptation. Ainsi, si nous en sommes venus à hésiter entre le Dieu personnel du chrétien et le Pouvoir inscrutable de Herbert Spencer, nous sommes mis en garde par le révélateur de ce dernier de « ne pas croire qu'il s'agisse d'un choix entre la personnalité et quelque chose d'inférieur à la personnalité, mais bien d'un choix entre la personnalité et quelque chose de supérieur. »

En même temps on nous concède, à nous penseurs chrétiens arriérés, que l'ancienne foi « est, dans un sens, la meilleure, — la meilleure pour ceux qui y tiennent, quoique non-absolument la meilleure. » « D'une façon générale, continue Spencer, la religion courante à chaque âge et dans chaque peuple a été une approximation de la vérité autant que cela était possible dans ce temps et dans ce pays-là... A chaque âge de l'évolution, les hommes sont obligés de penser dans les limites des pensées qu'ils possèdent... Et à l'heure qu'il est le refus d'abandonner une notion relativement concrète (le Dieu personnel de Christ et des chrétiens) pour une relativement abstraite (le Dieu inconnaissable de Spencer) implique l'incapacité de concevoir celle-ci, et prouve que le changement serait prématuré et dangereux... Peu de personnes, si même il y en a, sont aujourd'hui entièrement aptes à se passer des conceptions courantes. »

Par conséquent le Dieu chrétien « qui est relativement le meilleur » doit pour le présent servir à nous, la masse, mais le Dieu de la spéculation scientifique « qui est absolument le meilleur » est néanmoins certain d'avoir sa revanche complète dans la suite, c'est-à-dire à mesure que l'un après l'autre ses adorateurs parvenus à maturité se développeront scientifiquement dans les âges futurs. Ce ne sont point là des balivernes; Herbert Spencer n'est pas seulement un des plus puissants chefs de la pensée scientifique moderne en Europe. Il est actuellement assez puis-

sant en Amérique, non-seulement pour que ses importants ouvrages aient un cercle toujours croissant de lecteurs cultivés, mais encore pour avoir un organe mensuel considérable qui a réellement eu un grand succès. Au moins à son origine première, ce journal a été plus spécialement destiné à répandre et à défendre son système anti-chrétien de philosophie dans nos maisons chrétiennes. Ce n'est pas tout; pendant des mois entiers, le prof. Fiske de Harvard, ardent disciple de Spencer et en même temps l'un des hommes les plus distingués, des mieux doués et des plus droits parmi nous, a eu à sa disposition presque sans limites les colonnes de l'un des principaux journaux de New-York, pour y présenter dans une série d'articles tout à fait soignés ses vues sur la philosophie cosmique. Mais à la base de ces discussions sur la cosmologie par le prof. Fiske, voici les vues sur Dieu qui sont hardiment proclamées : « Dans la leçon précédente nous avons, dit-il, étudié la supériorité de la doctrine de l'évolution sur l'hypothèse théiste (par exemple le christianisme) d'un Dieu personnel, existant en dehors du monde des phénomènes et agissant sur lui par le moyen des attributs quasi-humains de l'intelligence et de la volonté... Nous sommes arrivé à la conclusion qu'elle n'est en aucune façon en état de survivre à l'établissement d'une philosophie cosmique basée sur la loi d'évolution... Du point de vue purement scientifique, l'hypothèse d'un Dieu anthropomorphe (par exemple le Dieu chrétien) apparaît non-seulement comme anti-philosophique, mais encore comme irréligieuse ou au moins grossièrement religieuse. Combinant donc les résultats, nous obtenons la formule suivante : *Il existe un* POUVOIR, *auquel on ne peut assigner aucune limite ni dans le temps ni dans l'espace, dont tous les phénomènes présentés à la conscience, sont des manifestations, mais que nous ne pouvons connaître que par ces manifestations.* » Quelle est cette merveilleuse puissance? continue le prof. Fiske : « Devons-nous l'appeler gravitation, ou chaleur, ou lumière, ou vie, ou pensée, ou unissant le tout dans une épithète synthétique, le nommer : force? Nous aussi comme l'ancien Israélite, ne pouvons prononcer le nom de Jéhovah. Le philosophe scientifique ne con-

naît réellement rien de la divinité, si ce n'est son omnipotence, comme le Pouvoir dont le monde toujours changeant des phénomènes est une manifestation multiforme. » Cette philosophie soigneusement distinguée « du positivisme, de l'athéisme et du panthéisme, du matérialisme, et de l'idéalisme, » et convenablement étayée par un vaste échafaudage de raisonnements profonds, constitue cette « phase de théisme si supérieure à la phase courante (chrétienne) que pour cette raison, nous (philosophes cosmiques) ne pouvons pas sans risque d'ambiguité lui donner le même nom. » C'est cette phase de théisme radicalement anti-chrétien, disons-nous, que, grâce essentiellement à H. Spencer, le prof. Fiske a hardiment placée à la base de ses leçons sur la cosmologie lues d'abord dans l'université de Harvard, puis publiées pour le grand public dans le *World* de New-York du 1er mai au 1er septembre 1871. Et non-seulement ces leçons parurent ainsi en quelque sorte comme un feuilleton à sensation : plusieurs les ont lues, plusieurs sans doute les ont presque dévorées, si l'auteur de cet article en juge par le fait que, peu de temps après leur publication, il lui fut impossible de retrouver le moindre vestige de ces numéros au bureau du *World*. N'est-ce pas là la preuve que nous sommes bien au delà d'un simple état de préparation pour la réception populaire dans nos masses de lecteurs des points les plus fondamentaux et les plus vitaux de la pensée anti-chrétienne européenne ?

Si maintenant nous examinons un instant cette question vitale du point de vue bien moins important des idées chrétiennes sur l'Ecriture, nous arriverons précisément au même résultat que tout à l'heure du point de vue des idées chrétiennes sur Dieu. Par exemple : « La valeur historique que j'attribue aux évangiles, dit Renan, est maintenant bien comprise, je pense. Ce ne sont ni des biographies à la manière de Suétone, ni des légendes fictives comme celles de Philostrate ; ce sont des biographies légendaires. Je les comparerais aux légendes des saints... ou autres ouvrages du même genre. » M. Renan cependant ne fait pas le moindre effort pour démontrer son droit à traiter ainsi les évangiles dans sa *Vie de Jésus* comme

de pures biographies légendaires. Au contraire, il annonce simplement d'une manière générale qu'il n'a pas l'habitude de refaire ce qui a été fait et bien fait et que la critique de détail des textes des évangiles, en particulier, a été faite par Strauss d'une manière qui laisse peu à désirer; puis, ayant donné son opinion personnelle que les évangiles ne sont que des légendes il passe à sa discussion formelle de la vie de Jésus. Eh bien, construite sur cette base, sur la supposition non prouvée que les évangiles ne sont que des biographies légendaires, la *Vie de Jésus* de M. Renan a trouvé, d'après le prof. Schaff, une « circulation sans pareille, » non-seulement sur le continent européen, et en Angleterre, mais aussi en Amérique.

L'Ecce Homo est un autre ouvrage en vue. Dans ce volume extrêmement remarquable, mais aussi tout à fait anti-chrétien, le professeur Seeley met simplement les évangélistes au rang de « la meilleure classe de témoins historiques, dont la véracité a été fortement suspectée par les critiques, soit à cause des divergences internes, soit à cause d'improbabilités intrinsèques de leur récit, » et il adopte la règle de ne jamais s'en référer « au quatrième évangile, » sauf uniquement « comme confirmation d'assertions qui se trouvent dans les autres évangiles. » Et pourtant cet ouvrage a déjà atteint dans les Etats-Unis une vente d'au moins trente mille exemplaires, seulement par le moyen des libraires américains. Ceci montre que les volumes dont il s'agit, à la base desquels les vues les plus anti-chrétiennes sur l'Ecriture sont adoptées presque comme un axiome, passent aussi couramment, et aussi tranquillement dans la circulation générale parmi nos masses, que ces autres volumes qui, sans avancer davantage de preuves, professent que la Bible est *verbatim et litteratim* la parole même de Dieu.

Que l'on considère donc la préparation très générale de nos masses qui pensent et lisent pour la réception plus ou moins entière des formes fondamentales de la pensée anti-chrétienne de l'ancien monde, et que l'on considère les progrès populaires qu'ont déjà fait ces pensées parmi nos masses, tout chrétien qui s'intéresse quelque peu à ce que les vues chrétiennes sur l'Ecriture, sur les miracles, sur Christ, sur

Dieu, survivent dans la future lutte pour l'existence, dans les esprits de toutes ces masses, tout chrétien, disons-nous, a de quoi s'alarmer. En effet non-seulement le public pensant de l'Amérique est prêt à prendre feu sur toutes ces questions et sur toutes les autres questions chrétiennes vitales, mais Strauss, Renan, Darwin, Huxley, Tyndall, H. Spencer, et d'autres, en personne ou par leurs disciples, ou bien par leurs ouvrages, conférences, essais, poëmes, romans même, s'insinuent dans ce public et ne cessent de souffler le feu avec la plus grande ardeur. Le feu y est donc : oui, les flammes ont déjà relui en tous lieux et se répandent maintenant partout. Si les chrétiens américains, si les avocats et hommes d'état, les hommes de lettres et autres laïques chrétiens de l'Amérique qui peuvent guider l'esprit public, et le clergé chrétien d'Amérique aussi, ne veulent pas en être dans dix ans au point où en sont ces mêmes classes de chrétiens en Europe, courant çà et là en se tordant les mains et se déchirant le cœur à la vue de l'extension terrible de cette désolation qui nous menace déjà, et cherchant presque affolés à sauver la foi et le système chrétiens d'une ruine et d'une destruction plus complètes, il faut que quelque chose soit fait par tous ces amis de Christ au milieu de nous, et cela avec intelligence, promptement et efficacement.

II. Que peuvent faire nos théologiens?

Pour prendre une attitude intelligente à l'égard du scepticisme moderne, le clergé américain devrait avant tout éviter avec le plus grand soin toutes ces désastreuses illusions où tombèrent au point de départ, on n'en peut douter, presque tous les clergés d'Europe. Par exemple Froude dit en 1863 : « Les prélats instruits parlent de présomption de la raison humaine : ils nous disent que les doutes naissent de la conscience pécheresse, et de l'orgueil du cœur irrégénéré. » « Ils traitent les difficultés intellectuelles comme si elles méritaient plutôt d'être condamnées et punies que considérées et pesées. » « Et ils affectent en conséquence de mettre au rang de ridicule

folie tout ce qui les trouble ou leur déplait. » Mais ces chrétiens pensants et cultivés qui dans toute l'Europe, déjà en 1863, avaient été plus ou moins ébranlés dans leur foi religieuse par les principaux sceptiques modernes, n'étaient point d'humeur à suivre un pareil traitement. « Plus le clergé leur dit, comme Froude, que le salut de leurs âmes dépend de la rectitude de leurs opinions, moins ils (les laïques) osent fermer les yeux aux questions qui sont posées sur un ton de plus en plus élevé. » « Le temps de la répression est passé...., et le seul remède est une investigation profonde et loyale. » « Les théologiens conservateurs en Angleterre ont poussé le silence jusqu'à l'imprudence. »

Forcé ainsi de reconnaître en quelque manière « les perplexités sincères d'esprits honnêtes » qui prévalent maintenant partout au milieu des chrétiens au sujet de plusieurs des traits les plus fondamentaux du christianisme, le clergé anglais commit une autre bévue, en proclamant que tout ce soi-disant scepticisme moderne n'était qu'une résurrection, sous une forme légèrement différente, des idées mortes et enterrées du passé, si fertile en hérésies. « L'archevêque de Cantorbery, dit encore Froude, nous renvoye à Usher comme à notre guide..... Les objections de la génération actuelle d'infidèles sont, dit-il, les mêmes qui ont été réfutées maintes et maintes fois, et telles qu'un enfant peut y répondre. » « Les autorités ecclésiastiques persistent à refuser de regarder en face les difficultés; elles prescrivent pour les troubles spirituels les doses déjà fixées par Paley et par Pearson. Mais cela ne réussira pas. Leurs élèves grandissent et luttent pour eux-mêmes sans l'aide de ceux qui auraient dû être leurs avocats et qui ne l'ont pas pu ou pas voulu ; quant à l'amertume de ces conflits qui chez la plupart d'entre eux aboutissent à un doute qui brise le cœur ou à une insouciante indifférence, ces choses ne sont que trop connues de quiconque s'intéresse à ce sujet. » La vérité est que bien loin de n'être qu'une résurrection sous une forme légèrement changée du passé, le scepticisme moderne est d'une façon éminente une affaire du moment présent en opposition au passé. Même dans quelques-unes de ses

plus anciennes formes, ainsi tel qu'il se présente dans la première *Vie de Jésus,* de Strauss, le scepticisme moderne n'a pas quarante ans ; et ce n'est que l'année passée que le vieux Strauss lui- même a donné au monde chrétien dans *l'Ancienne et la nouvelle foi*, l'expression définitive de son système religieux. Le darwinisme n'a pas encore dépassé la première et bouillante période de controverse avec le christianisme ; et ce ne sera peut-être pas avant la génération suivante que l'on pourra en comprendre entièrement les conclusions finales, spécialement quant aux vues chrétiennes sur l'Ecriture.

La *Vie de Jésus* de Renan, malgré sa circulation universelle et les nombreux comptes rendus qu'on en a écrits, est tellement en avance sur son époque qu'un bien petit nombre de personnes, peut-être, ont seulement soupçonné déjà quelles terribles questions sur Christ et le christianisme elle soulève, et que nos successeurs les penseurs religieux qui nous suivront auront à résoudre à leur aise.

Ecce Homo nous présente une autre forme de spéculation anti-chrétienne, mais si peu reconnue pour anti-chrétienne que nous en sommes à douter réellement si le clergé chrétien a bien cessé de le proclamer du haut de la chaire comme un meilleur exposé que nos évangiles, ou les critiques chrétiens de le louer comme une contribution vraiment chrétienne à notre littérature scientifique moderne. H. Spencer et ses disciples aussi envahissent aujourd'hui les presses d'Europe et d'Amérique avec le développement graduel de ce système entièrement anti-chrétien. Bref, ceux qui ne veulent voir dans le scepticisme moderne qu'une résurrection du passé devraient appeler aussi un chemin de fer une diligence ressuscitée, le télégraphe un postillon transformé. Ce n'est pas assez dire : comme on le reconnaîtra de plus en plus, on pourrait tout aussi bien administrer les « doses consacrées de Paley et de Pearson, » et d'autres apologètes dépassés, à un poteau qu'à un homme quelconque qui a une fois, sérieusement et honnêtement, été atteint par les profonds doutes religieux particuliers à notre époque.

Mais le clergé anglais ne commença pas plus tôt à se douter

obscurément de ce fait, qu'il commit une autre bévue. Si les doses prescrites de Paley et de Pearson ne suffisent pas, semblent-ils s'être dit, un plus grand usage de la confession de foi et du catéchisme fera sans doute l'affaire. Mais quel fut le résultat ? « Pendant que notre clergé, dit le duc de Somerset, insiste sur la dogmatique, le scepticisme pénètre toute l'atmosphère intellectuelle, dirige les sociétés les plus instruites, inspire la littérature religieuse du jour, et monte même dans les chaires de l'église. » La citation que nous avons donnée ci-dessus de l'archevêque de Cantorbury renferme une erreur analogue : il suppose implicitement qu'il y a une sorte de force logique mystérieuse, une espèce de talisman contre les enseignements religieux des sceptiques modernes, dans la seule affirmation qu'ils ne sont que « la génération présente d'incrédules. » Il fut un temps, en effet, où, dans toute la chrétienté, on se croyait dispensé de réfuter une opinion dès qu'on l'avait déclarée hérétique, et de répondre à un ouvrage en déclarant son auteur incrédule. Mais ces jours sont passés. « Le scepticisme, dit le duc de Somerset, a pris droit de bourgeoisie dans la société moderne et ne sera pas repoussé par des dénonciations contre l'incrédulité ou par les lamentations d'une piété sentimentale. » Le professeur Seeley nous informe qu'étant « mécontent des conceptions courantes sur Christ, il se sentit obligé de considérer à nouveau le sujet entier, et d'accepter sur lui, non pas les conclusions que les docteurs de l'église ou même les apôtres ont marquées de leur autorité, mais celles que les faits eux-mêmes, examinés avec critique, paraissent garantir. » En d'autres termes, ceux qui sont troublés dans leur foi religieuse ne se préoccupent plus de savoir si une opinion est orthodoxe ou non. Ces expressions impliquent que l'opinion a été certifiée par quelque norme religieuse, telle qu'une confession de foi donnée, un catéchisme ou un livre sacré. Mais ce que ces hommes ont maintenant besoin de connaître ce n'est pas ce qu'une confession de foi, un catéchisme, ou même la Bible enseigne, mais simplement ce qui est vrai. Dire à ces hommes ce que « les docteurs de l'église ou même les apôtres ont scellé de leur autorité » ne sert de rien en soi-même. Leur dire ce

que la Bible même a dit au sujet d'une question controversée ne sert en soi-même de rien non plus. Car, pour laisser de côté la question de l'Ancien Testament et des épîtres du Nouveau, Froude nous dit franchement, dans le passage cité plus haut, que « la vérité de l'histoire évangélique est maintenant plus universellement mise en doute en Europe que jamais depuis la conversion de Constantin. » Et il n'est pas douteux qu'il en soit ainsi, non-seulement en Europe, mais dans tout le monde chrétien. C'est-à-dire qu'il n'y a plus aujourd'hui, pour les esprits de tous ces hommes si profondément et désespérément plongés dans le doute et l'incrédulité au sujet de la foi et du système chrétien, aucune norme fixe qui puisse leur garantir la vérité ou la fausseté d'une idée donnée. Si les évangiles eux-mêmes leur dénoncent telle vue donnée comme hérétique ou fausse, les évangiles doivent se souvenir que leur propre véracité est dans ce moment mise en question par ces mêmes hommes.

En entreprenant d'agir d'une manière intelligente à l'égard des doutes religieux profonds élevés maintenant dans des multitudes d'esprits chrétiens par les chefs du scepticisme moderne, le clergé américain, évitant quelques-unes des premières et des plus désastreuses erreurs commises par presque tout le clergé européen, se souviendra que ces doutes ne peuvent point être repoussés comme puérils ou futiles, ni être attribués à la présomption de la raison humaine, à la conscience pécheresse ou à l'orgueil du cœur irrégénéré, mais doivent, au contraire, être promptement reconnus comme de très sérieuses et loyales difficultés intellectuelles surgies dans l'esprit de profonds penseurs. Ces doutes doivent donc être pris en considération et pesés. Qu'on se garde de dénoncer contre eux des châtiments ou de les traiter de ridicule folie. Il ne faut pas non plus se figurer qu'ils rentrent uniquement dans des objections contre le christianisme « qui ont déjà été réfutées plus d'une fois et auxquelles un enfant pourrait répondre.» Le fait est que plusieurs de ces objections sont à peine bien comprises d'un théologien sur mille, et que chacune d'elles procède des penseurs les plus profonds et des savants

les plus accomplis. Et pendant qu'on s'aperçoit de plus en plus combien il est impossible que des âmes rendues malades par ces doutes et ces craintes religieuses modernes, soient guéries de leur mal spirituel par « les doses prescrites de Paley et de Pearson, » et d'autres apologètes démodés, on ne doit pas oublier d'autre part que, eût-on épuisé pour ces âmes toute la pharmacopée de la dogmatique, leur cas en sera tout aussi mauvais, si ce n'est pire que jamais. Ce que ces pauvres âmes réclament n'est pas qu'on leur dise simplement ou même qu'on leur démontre que telle ou telle opinion est hérétique ou orthodoxe : ce qu'elles désirent seulement savoir est si elle est vraie ou fausse. Et, pour déterminer cette question, il est parfaitement inutile de les renvoyer à la confession de foi, ou au catéchisme, ou même aux Ecritures, comme à un témoin ou à une norme. Toutes les normes, tous les témoins religieux existant dans la chrétienté sont aujourd'hui, sans exception, mis en question aussi, pour savoir si eux-mêmes sont vrais ou faux.

Mais, outre les précautions à prendre pour éviter les bévues du clergé européen, il faut encore une préparation positive avant qu'aucun théologien de la vieille école, ou élevé sous l'influence de l'ancienne théologie, puisse lutter un seul instant, avec intelligence ou succès, avec les nouvelles écoles de pensée anti-chrétienne. Le clergé européen semble être parti de la supposition qu'il pourrait en un instant étouffer l'influence sur les chrétiens de cette « génération présente d'incrédules. » Telle fut justement, sans aucun doute, la source principale, le point de départ de toutes les bévues passées, et non-seulement de celles que nous avons citées, mais de bien d'autres encore. « Ils ne vont pas, dit Froude, au-devant des difficultés réelles : ils les méconnaissent, les défigurent ; ils chantent victoire sur des adversaires avec lesquels ils n'ont jamais croisé le fer, et courent aux conclusions avec une presse qui ne peut que faire sourire. » « Nous nous apercevons seulement, quand nous en venons à leurs écrits, que leurs promesses si hautement exprimées n'aboutissent à rien, que leur principal objet est d'éviter le terrain difficile, et que les points

où nous réclamons à plus grands cris satisfaction sont passés sous silence ou réfutés par d'impuissants lieux-communs. » Mais comment cela? Assurément ce n'est pas que le clergé anglais ait eu la moindre idée de s'être rendu maître du scepticisme moderne, même aux yeux des chrétiens intelligents, après ce simple procédé, aussi absurde que superficiel. Simplement, il n'a pas su ce qu'il avait à faire ou comment il avait à le faire. Nés et élevés comme ils l'avaient été, enrôlés, formés, disciplinés, équipés, comme ils l'avaient été, pour une tout autre sorte de guerre, que pouvaient-ils faire? Prêts à marcher, c'est-à-dire à choquer leur solide armure pour la millième fois contre des os secs, dans la grande vallée des hérésies passées et anathématisées, ils ne pouvaient guère lutter qu'en désordre lorsqu'ils se trouvèrent subitement appelés à tenir tête aux écoles de pensée anti-chrétienne, bien vivantes en chair et en os. Le résultat fut, comme l'observe Froude, qu'ils « ne résolurent pas la moindre difficulté, et ne convainquirent personne qui ne fût déjà convaincu. » Ainsi, le clergé américain désire-t-il ne pas répéter simplement ce *faux pas* qu'a fait le clergé anglais dans son opposition aux sceptiques modernes, il ne doit pas alors leur résister sans s'y être préparé d'une façon spéciale.

La première chose à faire est de considérer et d'étudier dans tous leurs traits essentiels ces ennemis du Christ, en Europe, afin qu'on puisse toujours les reconnaître exactement et sans erreur lorsqu'on les rencontrera, et cela sous quelque déguisement américain qu'ils puissent revêtir. Nous ne voulons pas dire qu'il n'existe pas parmi nous des formes purement indigènes de scepticisme, ou que ces formes ne réclament pas de nous une attention spéciale, intelligente et prompte. Mais ce que nous voulons relever ici c'est que les formes réellement indigènes de scepticisme qui existent aujourd'hui chez nous ne sont pas les formes européennes. De là résulte que si quelque ecclésiastique américain a l'intention de combattre spécialement ces dernières formes, et ne veut pas se trouver en même temps plus ou moins engagé dans la lutte contre une centaine d'autres formes, il doit examiner et étudier à fond les formes

européennes elles-mêmes, jusqu'à ce qu'il ne lui soit plus possible de manquer son homme jamais, nulle part, et sous quelque déguisement américain qu'il le rencontre sur le champ de bataille. Que l'on compare, par exemple, les conférences données à Boston en 1870 et 1871, par quelques-uns des ecclésiastiques les plus éminents de la Nouvelle-Angleterre, sur le christianisme et le scepticisme, avec celles données par le président Mac-Cosh à New-York, en 1870, sur le christianisme et le positivisme. On verra que les premières forment une sorte de batterie générale, et presque confusément déchargée contre toutes sortes de scepticismes existant maintenant parmi nous, étrangers, indigènes et mixtes, avec quelques coups épars pour ces autres espèces de doutes qui n'existent plus chez nous, mais sont dès longtemps morts, ici comme partout, chez les esprits qui vivent et qui pensent. Les conférences du président Mac-Cosh, au contraire, sont dirigées d'une manière beaucoup plus spéciale contre quelques-unes des formes les plus remarquables et les plus importantes de la pensée anti-chrétienne. A part quelques coups spécialement à l'adresse des habitants de Boston, presque toute son attaque est dirigée avec persévérance uniquement contre les principaux sceptiques d'Europe.

Mais, pour quiconque entreprend d'une manière vraiment digne de se mettre à même de connaître exactement et de combattre les principaux écrivains anti-chrétiens d'outre-mer, il ne s'agit pas de tolérer un instant la folle idée qu'il n'y ait là qu'un jeu d'enfants. Ecoutez, au contraire, le récit que Renan donne de la préparation de sa *Vie de Jésus*. Il nous dit avoir réfléchi jour et nuit à ces questions, n'avoir négligé parmi les anciennes autorités aucune source d'information. A la lecture du texte, il a pu ajouter une fraîche source de lumière, l'examen des lieux où se sont passés les événements. Depuis son retour, il a travaillé incessamment avec cinq ou six volumes autour de lui, pour vérifier et corroborer en détail l'esquisse écrite par lui à la hâte dans une hutte de Maronites. Plus tard, il remarque que, pendant les quatre ans qui ont suivi la première publication de son ouvrage, il a constamment travaillé à l'améliorer. Le nombre des critiques qui lui ont été faites lui ont en un sens

facilité la tâche. Il dit avoir lu toutes celles qui avaient la moindre importance, et croit pouvoir affirmer en conscience qu'en aucun cas, les outrages et les calomnies qui pouvaient y être mêlés n'ont pu l'empêcher de tirer avantage de toute bonne idée qu'elles pouvaient renfermer. Il a tout pesé, tout examiné. C'est par un travail aussi opiniâtre qu'un esprit des plus brillants et des plus accomplis de l'Europe, comme M. Renan, a loyalement préparé sa *Vie de Jésus*. Et ce qui est vrai de lui est plus ou moins vrai de même de l'*Ecce Homo* de Seeley, de l'*Origine des espèces* de Darwin, des *Premiers principes* de H. Spencer, et autres volumes anti-chrétiens des mêmes auteurs ou d'autres en Europe, dont l'impression a été puissante, étendue et durable sur les esprits des penseurs dans toute l'étendue de la chrétienté. Ces œuvres ont eu pour elles non-seulement des génies de premier ordre, mais beaucoup de temps, une pensée profonde, des recherches attentives, et le plus rude travail. Un ecclésiastique américain a beau être un docteur accompli en tout ce qui rend le champion du christianisme victorieux lorsqu'il n'a affaire qu'avec des incrédules des temps passés ou même avec les diverses formes du scepticisme du moment indigène à notre pays, dès qu'il en vient à lutter avec les grands chefs européens de l'anti-christianisme, il lui faut un génie de premier ordre, beaucoup de temps, une pensée profonde, des recherches nombreuses, et le plus rude travail aussi, pour se trouver à la hauteur de l'adversaire. Aux yeux des juges compétents, même si le juge compétent est un chrétien, les puissants penseurs anti-chrétiens avec lesquels le clergé américain est censé se mesurer, triomphent de la manière la plus facile de ces têtes vides et de ces beaux parleurs.

Ces ennemis de la foi chrétienne ne doivent donc pas être combattus uniquement par cette dernière classe de théologiens, qui cependant seront sans doute les premiers à prendre rang sur le champ de bataille et à le remplir de leurs pernicieuses clameurs, mais ils doivent être combattus aussi et si possible vaincus et dominés par ces autres théologiens qui parmi nous sont en même temps nos penseurs les plus capables et nos savants les plus distingués. Mais quand ceux-ci se

prépareront pour tout de bon à combattre pour longtemps les sceptiques modernes, il faudra qu'ils se livrent à un travail intense, calmement, patiemment, dans le silence du cabinet. Pendant cette période de travail préparatoire et de silence, des systèmes de spéculation anti-chrétienne, vastes et variés, se présentant sous forme de gros volumes, doivent être calmement médités et si possible médités à fond. Puis comme seconde phase de préparation, il faut que ces systèmes soient développés dans leurs formes les plus essentielles et suivis dans toutes leurs innombrables ramifications dans chaque branche des hautes régions de la culture européenne aussi bien que de la littérature. Vraiment c'est le cas de dire : *hoc opus hic labor est !* Heureux, en vérité, celui qui, après bien des mois et même bien des années d'étude, dans la retraite et le silence, commence enfin à sentir qu'il peut non-seulement parler, mais parler de telle sorte que, pendant que ses partisans religieux le récompensent sans doute de leurs applaudissements, les sceptiques eux-mêmes écoutent sa parole parce qu'il force leur attention. De cette préparation très spéciale, très longue, très patiente, nécessaire au clergé américain pour lutter avec intelligence et succès contre les principales formes de l'anti-christianisme européen, il résulte avant tout que les membres du clergé en question qui sont activement engagés dans les devoirs ordinaires de leur vocation n'ont guère plus à faire qu'à tenir le sujet tout entier éloigné de la chaire. Il leur est impossible de se réserver le temps nécessaire pour cette préparation dans l'étude à bâtons rompus qui seule leur est accordée, au milieu de leurs constants appels, de leurs nombreux soucis ; aussi le verbiage ordinaire de ceux qui, parfaitement mal préparés, parfaitement incapables en réalité de faire une exacte distinctien entre Strauss et Renan, Darwin et Spencer, ou même Seeley et un auteur chrétien, ce verbiage, disons-nous, est pire qu'une mauvaise absurdité. Il peut sans doute leur gagner la récompense légère de l'ignorant zélote qui porte le nom de chrétien, mais il ne peut que peiner ceux des amis de Christ qui sont réellement au fait des choses, pendant qu'il dégoûte le sceptique honnête et profond. « Sans aucun doute, dit M. Froude,

c'est une chose tentante que de monter dans une vaste chaire, et, alors là, avec grand étalage d'intelligence, de pourfendre l'infidèle absent, absent du raisonnement de l'orateur.» Mais pour les raisons indiquées, il est fort à souhaiter qu'en général, nous, pasteurs américains pratiques, laissions à ceux des autres pays toutes ces sortes de vaines gasconnades. Même dans les cas comparativement exceptionnels où le prédicateur est incontestablement plus ou moins compétent pour traiter en maître la question, le silence ou un silence relatif dans la chaire, serait toujours, semble-t-il, en tout état de cause la meilleure chose. Car avant tout aucune tractation scientifique d'une des questions vitales maintenant débattues entre le christianisme et le scepticisme ne saurait être abordée devant un simple auditoire populaire, tel que celui qui compose ordinairement les congrégations chrétiennes. Ce qui a coûté au travailleur paisible plusieurs mois, plusieurs longues années peut-être de la méditation la plus profonde, des recherches les plus complètes, ne peut être compris même du plus instruit des auditeurs du dimanche dans une simple réunion ; aussi pour la généralité des auditeurs ce ne sera qu'un pur chaos. Froude nous semble faire trop peu de compte de « la répugnance compréhensible à troubler par la discussion les esprits des gens non cultivés ou à demi-cultivés. » Il est vrai sans doute, comme il l'allègue, que « l'incertitude qui autrefois n'affectait que les plus instruits s'étend maintenant à toutes les classes. » Mais ces masses ébranlées plus ou moins dans leur foi religieuse par les sceptiques modernes, sont celles qui lisent et pensent, et doivent être distinguées de ces autres masses rassemblées dans nos églises chaque dimanche. Le prédicateur ne doit pas oublier cette autre portion très considérable de ses auditeurs pour lesquels la pensée de la moindre question concernant leur foi religieuse personnelle et du moindre problème est positivement pénible ; bien plus, pour qui toute discussion sur les bases de cette foi est presque impossible à supporter. Pourquoi ces derniers seraient-ils forcés d'entendre ce qui est pour eux une sorte de torture?

Toutes réserves faites pour certains prédicateurs et certains

auditoires exceptionnels, c'est dans la presse et non dans la chaire qu'il convient de débattre des questions de cet ordre. Des discussions de valeur portées devant le public par le moyen de la presse peuvent non-seulement être étudiées à loisir et comprises par le chrétien instruit ; elles peuvent aussi circuler librement parmi les masses chrétiennes elles-mêmes qui pensent et lisent, et qui ont été ébranlées par le scepticisme moderne, tandis qu'elles ne sont pas en même temps rudement et cruellement infligées à ces autres masses chrétiennes qui n'ont pas été ébranlées elles-mêmes ou qui ne peuvent même apprendre sans un pieux tremblement que pareille chose est possible même pour d'autres personnes. En outre, pour ce qui est de l'obligation morale, le clergé peut toujours alléguer le fait signalé au début de cet article que d'une façon générale ce n'est pas par la chaire, mais plutôt par la presse que tous ces troubles récents au sujet des bases de la religion ont été produits et répandus dans le monde chrétien. Une grande responsabilité pèse donc avant tout sur ces ecclésiastiques américains qui ont affaire non pas avec la chaire avant tout, mais avec la presse du pays, soit comme éditeurs, soit comme auteurs. Maintenant que l'anti-christianisme européen se précipite comme un flot de marée par tous les canaux de la littérature américaine, et que l'œil exercé peut discerner pas bien loin à l'horizon une vague de ce même anti-christianisme avançant constamment vers nos rivages, il faut que nous provoquions promptement dans ces mêmes canaux un mouvement tout aussi fort en sens contraire, une marée tout aussi puissante de pensée chrétienne, sans cela la foi et les espérances chrétiennes, exactement comme en Europe, disparaîtront à notre grand effroi du milieu des foules de notre nation qui pensent et lisent. Jusqu'ici cependant, sauf quelques exceptions presque aussi rares que des visites d'anges, le clergé américain qui est en relation avec le monde littéraire ne nous a guère servi qu'une stérile faconde étrangère au sujet, en lieu et place d'une réaction puissante de pensée solide et loyale ; c'était plutôt la crête brillante et jaillissante, l'écume d'une vague irritée, que la contre-marée profonde, calme, puissante. Quand cela finira-t-il ? quand quelque chose

de meilleur commencera-t-il ? Jusqu'à présent du moins personne en vérité n'a rien à se reprocher ; jusqu'ici, en effet, sauf quelques exceptions très honorables, presque aucun ecclésiastique américain en rapport avec le monde des lettres ne s'est entièrement rendu compte des circonstances décisives pour la foi et le système chrétiens au milieu desquelles il est appelé à exercer son ministère. Le profond sommeil dans lequel le clergé américain au milieu de tous ces dangers est jusqu'à cette heure demeuré enfoncé a beau être innocent, le fait qu'il dort toujours impose aux chrétiens qui veillent l'obligation de le saisir par les épaules, de le secouer rudement, jusqu'à ce qu'il se lève et coure à son poste où l'appelle un devoir pressant.

Après ces ecclésiastiques qui ont affaire d'une manière ou d'une autre avec la presse de notre pays, ceux qui ont quelque chose à voir dans les institutions nationales d'éducation sont les plus responsables : ils doivent faire tout ce qui est en leur pouvoir pour arrêter et faire rétrograder le flot de cette influence puissante de la pensée anti-chrétienne qui partant des pays chrétiens étrangers monte constamment sur nos côtes.

Le professeur Seeley nous dit avec grande raison : « L'éducation est certainement un agent beaucoup plus puissant que la prédication, car elle agit d'abord sur l'être humain à un âge où il est beaucoup plus accessible à toutes les influences et surtout aux influences morales que plus tard ; puis elle agit incessamment, avec intensité, par un nombre infini de méthodes diverses pendant une suite d'années, tandis que la prédication agit par intervalles, le plus souvent faiblement et avec une méthode uniforme. » Certainement le pouvoir que le maître exerce sur le caractère moral et religieux aussi bien que sur le caractère purement intellectuel de son élève est le plus absolu peut-être que puisse posséder un être humain, celui de la mère seule excepté. Dans de telles circonstances ne trouvera-t-on pas presque monstrueux que le premier ministre Gladstone, un homme d'état chrétien, se soit cru personnellement obligé, dans son récent discours à l'université de Liverpool (en partie cité plus haut) de mettre en garde les étudiants contre ces « formes extrêmes de l'incrédulité » qui durant

l'année accadémique écoulée s'étaient répandues si abondamment dans toute l'Angleterre. Parmi tant de professeurs ecclésiastiques en rapport sans doute avec cette université, ne s'était-il pas trouvé un seul professeur non-seulement pour avertir ces étudiants, mais aussi pour traiter ces matières pertinemment dans les cours, de façon à rendre l'intervention personnelle de Gladstone superflue? Mais parlons de ce qui nous touche de plus près. Quand on songe au nombre immense d'ecclésiastiques qui occupent des postes importants dans nos établissements d'éducation, n'est-il pas monstrueux de penser que sans aucun doute pendant la prochaine année classique, d'une douzaine d'établissements spéciaux d'éducation en Amérique, sans en excepter les séminaires théologiques, il ne sortira qu'une vingtaine d'étudiants munis de leurs diplômes, sachant d'une façon précise ce qu'est le scepticisme moderne, ou comment ils ont à lutter contre lui; tandis que sans aucun doute il en sortira par milliers qui seront plus ou moins ébranlés dans leurs idées chrétiennes traditionnelles par Darwin, Tyndall, H. Spencer, etc? N'est-ce pas monstrueux? Les ecclésiastiques en question ne sont-ils pas évidemment coupables, coupables d'une criminelle négligence pour tout ce qui tient au soin et à l'instruction à donner à nos enfants chrétiens?

Non. Ce système moderne n'est en aucune façon une vieillerie, c'est à peine s'il est arrivé à la maturité. Les ecclésiastiques chrétiens, et chez nous et en Angleterre, qui se trouvent avoir maintenant quelque autorité par leur position ou leur influence, comme éducateurs, furent probablement et presque sans exception fixés, et presque pétrifiés dans toutes les questions religieuses, avant que l'*Origine des espèces,* la *Vie de Jésus*, les *Premiers principes,* ou autres volumes anti-chrétiens récents eussent vu le jour, et surtout qu'ils eussent presque transformé la base même de la pensée religieuse et ses méthodes. Quant au passé, ou même au présent, il serait parfaitement injuste et peu généreux de jeter la moindre accusation contre les maîtres chrétiens mentionnés ci-dessus. Bien plus, vu leur âge, et tout bien considéré, il serait tout aussi injuste et peu généreux de leur demander à l'avenir qu'ils se soumissent eux-mêmes

à une préparation approfondie qui leur permît de nous donner des élèves plus complétement informés, et plus complétement armés pour marcher à la rencontre des formes les plus redoutables de l'incrédulité moderne. Ce n'est donc pas pour les vétérans parmi nos éducateurs ecclésiastiques que sonne aujourd'hui la trompette d'alarme. Mais il n'en demeure pas moins vrai d'autre part qu'aucun ecclésiastique américain entrant maintenant en lice comme éducateur dans quelqu'un des centres intellectuels ne peut manquer d'entendre, ou s'il entend, manquer de remarquer ces voix d'avertissement sans un degré évident de relâchement chrétien. Car non-seulement les étudiants se trouvent nécessairement plus exposés que toutes les autres classes d'hommes au courant envahisseur de l'incrédulité européenne ; ils doivent en outre bientôt devenir à leur tour, forcément ou bien une part active, un facteur de ce courant anti-chrétien, ou bien son plus puissant contre-poison. Que tout ecclésiastique chrétien apprenne donc immédiatement à trembler presque au seul nom de scepticisme moderne, jusqu'à ce que par une connaissance suffisante du sujet il puisse au contraire, autant que faire se peut, s'en montrer ouvertement vainqueur devant ses élèves. Comme autre moyen de résister au mal le clergé américain ne devrait pas tarder, avec l'aide des laïques peut-être, de fonder et de mettre en œuvre dans tous nos centres principaux quelque chose comme la *société d'apologétique chrétienne [Christian Evidence Society]* récemment instituée à Londres. « Elle ne fut point créée, dit le lord évêque de Gloucestre et Bristol, comme on l'a dit parfois avec un peu d'ironie, pour restaurer la foi au christianisme. Des hommes sérieux et profonds, épiscopaux et non-conformistes, ont pensé depuis longtemps que quelque effort d'ensemble devait être fait pour réfuter loyalement le scepticisme et l'incrédulité que l'on a pu distinctement remarquer ces dernières années dans toutes les classes de la société. » Dans ce but la société a eu recours d'après ce même auteur, « d'abord à des conférences adressées aux gens instruits; secondement elle a formé des classes, sous des maîtres compétents, pour l'instruction des hommes des degrés inférieurs

de la société ; troisièmement elle a fait circuler des traités utiles et a fondé des prix pour ceux qui voudraient faire contrôler leurs études privées par des examens et des concours. L'attention populaire s'est naturellement portée plus spécialement sur les cours pour les gens instruits, mais la formation des classes a dépassé même ce qu'on en attendait, et, à en juger par le nombre des concurrents pour les prix offerts, les examens sur les preuves du christianisme formeront une partie considérable et des plus intéressantes de l'œuvre future de la société. » Comme autre méthode très efficace de contribuer à réagir contre l'influence des sceptiques modernes chez nous, l'ecclésiastique américain ne devrait pas non plus tarder à se mettre lui-même en mesure de tirer le meilleur parti possible des occasions presque innombrables qui se présentent constamment à lui dans ses rapports plus ou moins privés ou même exclusivement personnels avec les hommes. Ici plutôt que dans la chaire le pasteur plus que tout autre, s'il est quelque peu au fait du scepticisme moderne et dans un état d'entière sympathie avec les masses qui pensent et lisent, peut trouver une sphère presque illimitée pour la défense de la foi et du système chrétien contre les attaques particulières à notre époque. Ce pasteur devinera, quand on ne lui en fera pas la confidence, les doutes profonds, les ténèbres épaisses dans lesquelles se débattent, tantôt un homme de loi, ou un médecin, tantôt un littérateur ou un négociant. Il est bien vrai, pour les raisons indiquées en partie plus haut et pour bien d'autres différentes et opposées, qu'un pasteur ordinaire ne sera jamais de force à lutter avec avantage, même dans des conversations particulières, contre le scepticisme moderne, encore bien moins de dominer la position. Mais il n'en est pas moins vrai aussi que même le pasteur en question peut journellement, autant que ses autres devoirs le lui permettent, se consacrer plus ou moins spécialement à cet objet jusqu'à ce que enfin il arrive à quelque chose comme une intelligence générale des traits les plus essentiels de l'incrédulité moderne. Et après avoir fait cela, il sera en mesure au moins d'éviter à la fois de faire des remarques déplacées et de renvoyer si

froidement en apparence ceux qui viennent l'importuner de leurs craintes, de leurs doutes religieux. De telles maladresses de la part du clergé n'ont que trop souvent poussé dans l'incrédulité les hommes qui doutaient et provoqué chez les incrédules une rupture ouverte avec leur précédente foi chrétienne. Si l'on ne peut réellement pas attendre avec justice davantage d'un pasteur ordinaire d'une paroisse ordinaire, la question se pose toujours plus : jusqu'à quand doit-on attendre encore pour prendre en considération l'ignorance habituelle des ecclésiastiques américains à l'égard des traits fondamentaux des formes modernes de l'incrédulité ? Quand y verra-t-on une objection décisive à ce qu'on leur confie les fonctions pastorales, l'instruction dans une congrégation où les courants de l'incrédulité agitent les esprits profondément ébranlés? Que le clergé américain pour contrebalancer l'influence du scepticisme moderne sur la foi, l'espoir et l'avenir religieux de nos masses pensantes, choisisse un des moyens suggérés plus haut ou tel autre qu'il jugera bon, il n'en demeure pas moins certain que chaque pasteur doit être constamment poursuivi par la pensée de se préparer d'une manière très spéciale, très prolongée et très patiente. Mais pour l'ecclésiastique en question cette préparation est de fait, sauf dans le cas d'un petit nombre, pratiquement impossible. La grande majorité au contraire sera absolument empêchée de l'entreprendre, les uns par leurs devoirs impérieux, les autres par manque de dons intellectuels nécessaires, ceux-ci par leur incapacité plus ou moins complète pour une étude prolongée et recueillie. Aussi pour cette raison même le devoir d'accomplir cette préparation nécessaire s'imposera d'autant plus impérieusement aux personnes relativement peu nombreuses pour lesquelles seules la tâche n'est pas absolument irréalisable. Jusqu'ici nous avons supposé que le problème proposé au clergé était de contrebalancer l'influence des principaux sceptiques modernes sur les masses chrétiennes qui pensent et lisent. Supposons maintenant que le problème soit de savoir comment il convient de procéder directement avec ces sceptiques en personne ou avec leurs disciples avoués. Tout effort

pour ramener ces personnes au christianisme, pour être sérieux et en même temps pour promettre le moindre succès, doit partir de l'idée que tandis que ces gens ont commencé par être chrétiens, ils ont une fois ou l'autre fini par n'être plus chrétiens, mais anti-chrétiens. Maintenant ce passage du christianisme à quelque forme de foi religieuse ou autre hostile au christianisme n'est pas survenu chez eux sans raison suffisante. Il ne s'effectuera pas non plus chez eux de transformation religieuse en sens contraire, de sorte qu'ils viennent finir là où ils ont commencé, c'est-à-dire en étant chrétiens, s'il n'y a pas aussi une raison suffisante à ce changement. Comment donc ces personnes en sont-elles venues d'une part à renoncer au christianisme et de l'autre à accepter quelque forme de foi religieuse ou autre hostile au christianisme? Les bévues dont nous avons parlé plus haut et que les théologiens ont précédemment commises à l'égard de doutes et de difficultés religieuses parfaitement sincères et particulières à notre époque, rendent incontestablement plus ou moins compte de ce fait. Il est vrai sans doute que malgré ces bévues des théologiens, quelques-unes des victimes de ces doutes et de ces difficultés ont pu se tirer d'affaire, comme l'observe Froude, c'est-à-dire ou « mettre le sujet de côté et se réfugier dans l'activité pratique » ou au moins s'arrêter après avoir simplement débarqué sur le rivage de « l'incrédulité, le cœur brisé, ou dans une insouciante indifférence. » Mais d'autres, assiégés de doutes et de difficultés particulières, en présence des procédés du clergé déjà signalés, ont été poussés par l'aiguillon d'une sorte de nécessité intellectuelle jusqu'à rejeter complétement le christianisme.

Et ce n'est pas tout, car esprits positifs de leur nature et ne pouvant trouver le repos dans une pure négation religieuse, ils ont été encore poussés plus loin, toujours plus loin, jusqu'à désirer ou même adopter l'une ou l'autre des croyances positives anti-chrétiennes qui ont cours maintenant dans les pays chrétiens. Si l'on désire un exemple de la manière facile dont le clergé a souvent transformé les questionneurs en douteurs, les douteurs en incrédules, et les incrédules en ennemis positifs du christianisme, le cas de Renan nous en fournira un

frappant. La première faute fut commise par la faculté du séminaire théologique de Saint-Sulpice, quand Renan, alors jeune homme, se présenta à l'examen annuel comme candidat au diaconat, et soumit quelques questions qui angoissaient son âme, et qui ne lui permettaient pas d'espérer d'entrer dans les ordres, si elles ne recevaient une réponse satisfaisante. Au lieu d'essayer de répondre à ces questions, la faculté non-seulement refusa de les examiner, mais même ordonna à Renan de se retirer. Une seconde faute fut commise après sa nomination au professorat des langues et littératures orientales au collége de France, quand, au sujet de quelques mots offensants pour la religion dans son discours d'ouverture, le clergé excita contre lui une telle clameur ecclésiastique, que le gouvernement se sentit obligé de suspendre indéfiniment le cours. Le clergé commit une troisième faute quand il accueillit l'apparition de la *Vie de Jésus* de Renan, avec une tempête d'accusations et de calomnies. Renan lui-même, avant son apostasie formelle, fit remarquer qu'on ne conserve pas une demi-foi pour ce pour quoi l'on est proscrit. La joie de souffrir pour la foi est si grande que plus d'une nature passionnée a embrassé des opinions pour le bonheur de mourir pour elles; en ce sens la persécution a un merveilleux effet pour fixer les idées et bannir les doutes. Les sceptiques, dit-il, sont timides, indécis, ils croient à peine à leurs propres idées, mais peut-être s'ils étaient persécutés pour elles finiraient-ils par croire en elles. Combien M. Renan ne doit-il pas de reconnaissance aux théologiens qui lui ont aidé à finir ainsi, à croire fermement en ces vues les plus anti-chrétiennes qu'il avait débuté par présenter seulement sous forme de questions timides, indécises, de doutes!

Heureusement cependant le spectacle d'une meute de théologiens à la piste d'un homme ayant des doutes sur la religion et le pourchassant jusqu'à ce qu'il en vienne à une rupture ouverte avec le christianisme, se fait aujourd'hui de plus en plus rare. Oui, le temps est venu où même le sceptique avoué peut vivre librement, comparativement en paix, et côte à côte avec les chrétiens. Strauss parle d'un temps ou « comme si c'eût été un sanglier d'Erymanthe rôdant dans la contrée, quiconque

pouvait porter un fusil ou même élever la voix, était debout, en armes contre la théorie mythique des évangiles. » Mais Tyndall dit aujourd'hui : J'ai le privilége de jouir de l'amitié d'un cercle choisi d'hommes religieux, avec lesquelles je converse franchement sur des sujets théologiques, exprimant sans détour les notions et les opinions que j'ai au sujet de leurs doctrines, et écoutant de mon côté la critique qu'ils en font. J'ai jusqu'ici trouvé en eux des hommes libéraux et aimants, patients pour écouter, tolérants à la réplique, qui savent concilier les devoirs de la courtoisie avec l'ardeur des discussions. » En réalité toutes ces méprises théologiques qui se commettaient autrefois, et se commentent encore parfois, parce que l'on confond de sérieuses difficultés intellectuelles sur les vues courantes du christianisme, avec l'orgueil intellectuel, et le mal moral, n'ont pas été seulement généralement reconnues, mais encore presque universellement désavouées par les théologiens les plus libéraux et les plus avancés de nos jours. Puisse un arbre qui n'a jamais porté qu'un fruit amer et mauvais, pour les âmes plongées dans la profondeur du doute et de l'anxiété au sujet des choses religieuses, se flétrir toujours plus sous l'ardent dédain de tous les docteurs chrétiens !

Tout un courant puissant qui, jusqu'ici n'avait guère fait qu'éloigner du christianisme d'immenses multitudes de questionneurs honnêtes et profonds, pour les lancer dans des théories positivement anti-chrétiennes, se retourne aujourd'hui chez nous d'une façon complète et, comme une énorme marée, s'efforce de ramener ces incrédules à leur point de départ chrétien. Mais cela suffira-t-il pour ramener sur le terrain chrétien soit les chefs modernes du scepticisme, soit leurs disciples aimés ? Gardons-nous de le penser. Et pour pénétrer jusqu'aux raisons profondes de ce fait, revenons au cas spécial de Renan pour le considérer de plus près. Supposons d'abord qu'au lieu de le repousser rudement, et de le chasser violemment pour le simple fait qu'il présentait quelques questions agitant son esprit, la faculté du séminaire de Saint-Sulpice, alors qu'il se présentait comme candidat au diaconat, eût au contraire été à son égard « libérale, aimable, patiente pour écouter, tolérante

à la réplique. » Il est fort peu probable que, même dans ce cas, M. Renan eût obtenu immédiatement la solution satisfaisante des problèmes religieux qui le préoccupaient et sans laquelle il ne pouvait espérer d'entrer dans les ordres sacrés Cependant reçu avec affection et sympathie dans le séminaire, au moins comme étudiant à l'essai, jouissant du constant privilége de converser franchement avec ses professeurs sur les points qui le préoccupaient le plus, on peut presque affirmer, du moins cela est possible, qu'au lieu d'être comme il est aujourd'hui à la face du monde chrétien, un des plus formidables ennemis qui se soient jamais élevés contre le christianisme, M. Renan serait au contraire sorti de Saint-Sulpice, prêtre romain d'entre les plus dévots et les plus dévoués. Mais qu'on se figure M. Renan aujourd'hui transformé en un des plus dévots et plus dévoués prêtres de Rome par le simple fait qu'il serait reçu dans quelque établissement théologique romain par des hommes libéraux, aimables, patients à écouter, tolérants à la réplique et qui lui accorderaient le privilége constant de converser librement avec ses professeurs jusqu'à son examen. Non! depuis le jour où il fut si brusquement repoussé de Saint-Sulpice, M. Renan a, entre autres choses, subi mille révolutions radicales quant à la manière de concevoir les choses religieuses; il en est venu à considérer le christianisme d'un œil positivement hostile; il s'est accoutumé de plus en plus à rejeter comme de purs sophismes tout ce qui autrefois lui paraissait avoir quelque droit à être cru. Pour ces raisons, et d'autres semblables, le Renan qui fut à une époque de son histoire religieuse le profond et respectueux candidat chrétien au diaconat romain, et le Renan qui est aujourd'hui l'auteur anti-chrétien de la *Vie de Jésus*, sont en réalité deux hommes différents. L'essai que pourraient faire les théologiens de leur amabilité, de leur patience et de toutes les méthodes cléricales les plus persuasives, ne saurait avoir non plus le résultat qu'il aurait pu avoir autrefois. Ce qui est vrai ainsi de M. Renan en particulier, l'est aussi plus ou moins de tout autre sceptique moderne.

D'abord ces sceptiques abordent toujours la discussion des

questions religieuses fondamentales par un biais positivement anti-chrétien. La source de l'opposition de ces sceptiques au christianisme est une répugnance des plus prononcées contre le surnaturel. En 1835 déjà, Strauss exprimait une idée dominante chez les principaux penseurs allemands quand il disait : « La totalité des choses finies forme un vaste cercle, qui, à moins qu'il ne doive son existence et ses lois à un Pouvoir supérieur, ne souffre aucune intrusion du dehors. » Quand Strauss dit cela, il est probable cependant qu'il n'eût pas rencontré une entière adhésion hors de l'Allemagne, sauf çà et là de la part de quelques esprits isolés. Mais aujourd'hui dans tous les pays chrétiens, il y a des dixaines de milliers d'hommes pour lesquels ce langage semblerait timide et conservateur quant à la négation du surnaturel ; bien loin de concéder que la totalité des choses finies doive au moins son existence et ses lois à l'intrusion spéciale du dehors d'un Pouvoir supérieur, ils diraient plutôt avec Tyndall, que « rien n'indique que l'action de la loi (celle de la permanence de la force) ait été pour un moment suspendue ; rien n'a jamais montré que la nature ait été contrariée par une action spontanée. »

Ce n'est pas assez que cette tendance moderne à la négation absolue du surnaturel soit universellement répandue dans nos pays chrétiens. Il y a également un préjugé très enraciné qui fausse toutes les recherches des sceptiques dès que le surnaturel est en question. Un exemple des plus éclatants en est donné par Strauss quand il déclare à la fin de sa *Vie de Jésus*, que ni un évangile, ni tous ensemble, ne peuvent prétendre au degré de confiance historique que nous réclamerions pour abaisser notre raison au point de croire à des miracles. De même lorsque Renan dit : « Ce serait sortir des vraies méthodes historiques que de trop écouter ici nos répugnances et pour échapper aux objections qui pourraient s'élever contre le caractère de Jésus, de supprimer des faits qui aux yeux de ses contemporains avaient vraiment une valeur capitale. Cela signifie que nous ne devons pas, pour échapper à la conclusion que Jésus a réellement fait des miracles, hésiter à adopter comme la dernière ressource de ceux qui sont bien décidés à n'avoir

rien à faire avec les miracles, l'hypothèse que Jésus, comme tous les autres magiciens accomplissait ses prodiges par fourberie et fraude conscientes. » Telle est la répugnance que les sceptiques modernes ont pour le surnaturel. On concevrait plutôt, d'après eux, que les évangiles fussent des mythes, que Jésus fût un simple thaumaturge trompeur, que d'admettre qu'un « savant » moderne puisse croire au surnaturel.

Après avoir cessé de réprimer, de proscrire, de persécuter « la génération présente d'incrédules, » après être devenu toujours plus libéral, aimable, patient pour écouter et tolérant à la réplique, le théologien ne devra donc pas s'étonner de voir les calmes et naïfs arguments avec lesquels il espère follement ramener au christianisme ces infidèles ne produire absolument aucun effet. Ces arguments sont, au moins dans leur pensée, et leurs principes fondamentaux, tous plus ou moins distinctement fondés sur la supposition qu'ils seront reçus et appréciés par des personnes ayant une certaine prévention en faveur du surnaturel. Ils sont tous adaptés à l'état d'esprit particulier à « la génération présente d'incrédules » avant qu'ils eussent cessé d'être chrétiens; mais ils ne sont nullement adaptés à cette autre atmosphère religieuse dans laquelle ces sceptiques vivent aujourd'hui, se meuvent et pensent. Par conséquent en abordant les sceptiques modernes avec des arguments calmes et bien élaborés, les théologiens ne feront pas la moindre avance dans la tentative de ramener leurs adversaires au christianisme, ou bien il faudra que ces théologiens, au commencement de leur entreprise, abandonnent absolument, comme part importante dans leurs efforts, tous les arguments traditionnels en faveur du christianisme. Non-seulement en effet ces arguments supposent tous plus ou moins clairement l'existence dans les esprits à convaincre d'une disposition favorable à la foi au surnaturel; mais de plus tous ces arguments sont parfaitement familiers à ces sceptiques modernes intelligents, et ils ont été comme tels rejetés depuis longtemps comme non convaincants. S'ils sont arrivés sous une forme ou sous une autre à l'antichristianisme, c'est en dépit de ces arguments traditionnels et ce qui a été incapable de les empêcher de devenir sceptiques,

pendant qu'ils avaient encore au moins quelques traces de leur préjugés primitifs et chrétiens en faveur du surnaturel, ne pourra bien certainement pas suffire à les ramener au christianisme, quand toutes leurs tendances répugneront à la moindre croyance au surnaturel. Prenons par exemple quelqu'un dans la disposition d'esprit de Tyndall qui place « la sorcellerie, la magie, le miracle, la providence spéciale » tout à fait sur le même niveau, ou de Renan qui dit : Nous ne croyons pas aux miracles, nous ne croyons pas aux esprits, à la sorcellerie, à l'astrologie. Les arguments théologiques usuels, bien que renouvelés, modernisés, auront-ils la moindre influence pour ramener Tyndall ou Renan à leur croyance chrétienne primitive soit aux miracles, soit à la providence spéciale ? Autant vaudrait-il demander au chrétien d'âge mûr et de bon sens de revenir aux jours crédules de son enfance et de croire de nouveau aux lutins, aux centaures, aux hippogriffes, simplement parce que ces choses-là ont eu de tout temps leur place dans les chants, les contes des nourrices et des bonnes d'enfants. Il est facile de prouver que nous ne nous trompons pas ici ; que nous n'insistons pas même trop sur ce point. Pourquoi en effet le chrétien d'âge mûr refuse-t-il presque avec indignation d'entendre parler sérieusement de lutins, de centaures et d'hippogriffes, tandis qu'à une période précédente de son développement il pouvait en entendant le récit des ignorants ou des superstitieux être positivement convaincu de l'existence réelle de ces êtres fabuleux ? Sans doute parce qu'il n'a plus comme l'enfant une disposition mentale favorable à la croyance en ces êtres imaginaires, mais plutôt une opposée. Mais si vous demandez à ce chrétien, pourquoi il n'a plus cette disposition favorable mais plutôt une opposée, il vous répondra immédiatement que c'est pour les deux principales raisons suivantes ; d'abord parce qu'il est maintenant plus haut sur l'échelle du développement intellectuel qu'aucun enfant ne saurait l'être ; puis, parce qu'il a maintenant une expérience et une connaissance bien plus grandes qu'aucun enfant, du monde actuel des faits et des lois, en tant que distinct du monde imaginaire de la fantaisie et du caprice. Il en est au fond justement de même des principaux

sceptiques modernes et de leurs disciples avoués. Ainsi Tyndall dit : « Le sauvage voit dans la chute d'une cataracte le saut d'un esprit, et le bruit du tonnerre est pour lui le retentissement du marteau d'un dieu irrité. Mais l'observation tend à contenir les émotions et à corriger ces essais de construction intellectuelle qui ont l'émotion à leur base. L'un après l'autre les phénomènes naturels ont été rapportés à leurs causes prochaines et l'idée de volonté personnelle et directe se mêlant à l'économie du monde, perd de plus en plus de terrain. Avant l'adoption de ces méthodes, l'imagination errait sans frein à travers la nature, mettant à la place des lois les fictions d'une crainte superstitieuse. Pendant des milliers d'années la magie, la sorcellerie, les miracles, la providence spéciale ont eu tout le monde en leur faveur... M. Mozley accorde que le fait d'être accepté par les ignorants et les superstitieux est de peu valeur pour les miracles... Mais il considère comme une chose importante le fait qu'ils l'ont été aussi par des gens *instruits*. Instruits, en quel sens?... Comme les neuf dixièmes du clergé actuel ils étaient versés dans la littérature grecque, latine, juive, mais quant à la connaissance de la nature, ce qui est ici la seule chose nécessaire, ils étaient de nobles sauvages, et rien de plus. »

Si le chrétien pouvait un moment se placer au point de vue du sceptique moderne, par rapport au surnaturel, il reconnaîtrait que l'argumentation consiste à repousser les miracles, la providence spéciale et tous les autres traits surnaturels du christianisme, justement pour la même raison, prise dans son principe profond, qui tout à l'heure le conduisait, comme chrétien, à repousser sans hésitation revenants, centaures et hippogriffes. Cette raison, telle qu'elle lui apparaîtrait maintenant dans son scepticisme supposé, serait double comme nous venons de le voir : il se trouverait alors à un degré plus élevé de développement intellectuel, et sentirait qu'il possède une expérience et une connaissance trop étendue du monde actuel des faits et des lois, en opposition au monde chimérique de l'imagination et du caprice, pour qu'elle puisse encore se concilier avec la croyance au miracle, à la provi-

dence spéciale, aux revenants, aux centaures, ou à toute autre fiction possible de l'émotion pure et de l'imagination, sous une forme surnaturelle quelconque.

Comment les partisans du christianisme devront-ils donc s'y prendre pour placer devant les yeux des sceptiques modernes quelque preuve établissant d'une manière satisfaisante que les faits surnaturels du christianisme méritent d'être tenus pour vrais ?

« Les changements qu'a amenés dans les esprits la tendance moderne à l'égard de ce qui constitue la preuve peut, dit le Rév. M. Fowle, se résumer en deux points : D'abord la nature de preuve que l'on réclame est entièrement changée et un grand nombre de témoignages qui autrefois eussent été soumis au jury, sont aujourd'hui écartés dès l'abord d'une façon sommaire. Un fait ne peut se prouver que par des faits... Secondement, avant même que le procès commence, les esprits des juges se trouvent imbus de présuppositions à priori, qui du reste sont en somme, parfaitement raisonnables. L'existence de lois immuables, la marche régulière et naturelle de la vie, les nombreux cas dans lesquels ce qui semblait être l'effet d'une chance ou d'un miracle a été ramené dans la sphère d'une causalité définie; toutes ces choses prédisposent l'esprit contre les partisans du surnaturel. C'est là le programme d'un long, peut-être d'un éternel conflit entre la religion et le rationalisme, continue-t-il. Ni l'un ni l'autre des opposants ne pouvant convaincre l'autre, par de purs arguments, ils doivent s'en tenir à pénétrer graduellement les esprits de prédispositions favorables à la tendance que chacun d'eux défend. La prédisposition ne peut s'inspirer que par des moyens moraux.

« Le rationalisme fera appel dans l'humanité plutôt au côté des vertus de l'intelligence. La religion en appellera aux espérances et aux désirs de l'homme. Tout essai de réfuter les « sceptiques » par des méthodes purement intellectuelles est plus qu'inutile. » Or, si ces remarques de M. Fowle publiées d'abord dans le *Contemporary Review*, et reproduites dans le *Popular Science Monthly*, sont réellement fondées,

elles sont d'un bien fâcheux augure pour l'avenir du christianisme en quelque lieu que ce soit. Car, tout d'abord comme le remarque M. Fowle lui même, « il est aussi clair que le jour que la science a de plus en plus une prise effective sur les esprits, grâce à des milliers d'organes, et que s'emparant d'eux par une suite de brillants succès, cette tendance (cet esprit de rationalisme) passe rapidement du petit nombre à l'esprit public. Tôt ou tard nous allons nous trouver en présence d'une disposition des esprits à n'accepter comme fait que ce que les faits peuvent prouver, ou ce à quoi les sens peuvent rendre témoignage. » Il est donc évident dès lors que si la manière d'agir à l'égard des sceptiques que propose M. Fowle est réellement la seule à adopter en *dernier ressort* par les partisans du christianisme, ceux-ci doivent se préparer à voir le christianisme perdre de plus en plus de son influence sur la masse de ceux qui pensent et lisent; et cela précisément dans la proportion où l'esprit de rationalisme s'étendra et deviendra de plus en plus « partie intégrante de l'intelligence humaine. » En outre, si nous entreprenons réellement de restaurer la foi au christianisme chez les sceptiques modernes et leurs disciples purement d'après la manière indiquée, où s'arrêtera le mouvement, sera-ce aux miracles et à la providence spéciale? Mais supposons que l'esprit de religion devienne trop avide de surnaturel pour se contenter de cela. Supposons que foulant aux pieds toutes les puissances de l'intelligence, et ignorant le monde entier des faits, l'esprit de religion, sous le fouet et l'éperon d'espérances et de vœux purement religieux, ramène les esprits à croire non-seulement aux miracles et à la providence spéciale, mais aussi à la sorcellerie, à la magie, aux revenants, aux centaures, aux hippogriffes. Non, ce n'est pas par la méthode suggérée par M. Fowle, mais par une tout autre que les partisans du christianisme ont à se rallier à la rescousse de leur foi religieuse; et cette autre méthode est précisément celle que M. Fowle rejette plus haut comme plus qu'inutile, savoir la méthode purement ou du moins principalement intellectuelle. Dans une époque où des hommes de la plus

grande intelligence rangent librement dans la même catégorie la sorcellerie, la magie, les miracles, et la providence spéciale, les chrétiens eux-mêmes ne peuvent rester à mi chemin. S'ils reconnaissent que la magie et la sorcellerie ont été bannies du monde des faits et de l'examen intellectuel, ils ne doivent plus se contenter de dire que les miracles et la providence spéciale doivent toujours être purement et simplement objet de foi, ou même en appeler comme dernière raison en leur faveur à une prédisposition basée sur des espérances ou des désirs d'ordre purement religieux. Au contraire, la seule chose à faire aujourd'hui en faveur des miracles, de la providence spéciale, et de tous les autres traits surnaturels du christianisme, c'est de les citer loyalement et sans crainte à la barre de la pensée et de la culture moderne pour être soumis à une enquête calme et soigneuse. Si dans leur prétention à trouver place dans le monde des faits et des êtres réels, ils ne peuvent pas fournir de meilleure raison devant la culture moderne que la sorcellerie et la magie, les hommes imbus de la culture moderne à leur tour n'auront pas besoin d'avancer de raison plus solide pour repousser la foi aux traits surnaturels du christianisme, que pour repousser celle à la magie et à la sorcellerie. En prenant d'un point de vue purement intellectuel le problème des traits surnaturels du christianisme, nous n'oublions pas sans doute que la philosophie allemande considérée dans son principe, surtout à partir de Kant, a tout fait pour produire cette disposition presque invétérée à ne pas croire au surnaturel, qui aujourd'hui s'est si largement répandue et enracinée parmi les masses. Mais Renan représente sans doute ces masses contemporaines quand il dit : « Ce n'est pas au nom de telle ou telle philosophie, mais au nom de l'expérience constante que nous bannissons le miracle de l'histoire. Nous ne disons pas que le miracle est impossible, nous disons qu'il n'y a pas jusqu'ici de miracle prouvé. Aucun des miracles dont sont remplies les histoires anciennes ne s'est accompli dans des conditions scientifiques. » Et Huxley ajoute : « Par conditions scientifiques je n'entends pas seulement parler des vérités de la phy-

sique, des mathématiques ou de la logique. Car par science j'entends toute connaissance qui repose sur une évidence et un raisonnement de même nature que ceux qui emportent notre assentiment aux propositions scientifiques ordinaires. Et si quelqu'un est capable de prouver que sa théologie repose sur une évidence valable et sur un raisonnement sain, j'estime qu'une pareille théologie doit prendre place comme partie constitutive de la science. »

Voilà donc le gant que les sceptiques modernes jettent aujourd'hui, et cela presque avec défiance, aux pieds des partisans du christianisme. Laissant de côté toute matière philosophique controversée, ils disent : Fondez les faits surnaturels du christianisme sur une base d'évidence et de raisonnement de même nature que ce qui attire notre adhésion aux propositions scientifiques ordinaires, sinon nous ne pourrons jamais rien avoir affaire avec ces faits du christianisme. Qui donc parmi les partisans modernes du christianisme relèvera le gant? Les théologiens de profession sans doute le feront, semble-t-il au premier abord. Mais après mûr examen, le fait semble être au contraire que devant le problème qui se pose aujourd'hui, savoir de placer la foi et le système chrétiens sur une base vraiment scientifique, les théologiens de profession sont et seront même toujours plus ou moins impuissants. S'il en est ainsi il faut que les laïques chrétiens relèvent le gant, ou bien que tous les partisans du christianisme confessent en chœur qu'ils n'ont pas de base réellement scientifique pour asseoir leur croyance aux traits surnaturels de leur système religieux.

III. Ce que nos laïques ont à faire à ce sujet.

Le seul but d'une investigation réellement scientifique, en religion comme en toute autre matière, est simplement de trouver et de constater la vérité. « Or, dit l'évêque de Gloucester et Bristol, en dépit de toutes leurs fautes, les hommes sont certainement aujourd'hui à la recherche de la vérité. Il peut y avoir de mauvaises applications de la critique histori-

que, un usage malheureux du témoignage réel de la science et une fausse manière de le comprendre, mais après tout il y a sûrement une recherche de la vérité. » Du reste les sceptiques modernes ne sont pas assez confiants en eux-mêmes pour prétendre avoir seuls une sorte de monopole de la vérité. Au contraire. Renan dit que personne n'est si complétement dans la vérité que son adversaire soit complétement dans le faux, ou comme s'exprime Spencer: « Personne n'a complétement tort. »

Mais nous avons ici dès le début touché manifestement à une hypothèse que le vrai théologien ne pourrait jamais accorder pour un seul instant comme base d'investigation entre lui-même et les penseurs les plus avancés et les plus téméraires de notre époque. Prenons par exemple le sujet de la valeur des Ecritures comme preuve. Le théologien insistera sans doute sur le fait que dans tel ou tel sens positif, la Bible doit avoir l'autorité décisive dans toutes les déclarations données comme parole de Dieu. Le libre penseur tout aussi sûrement et avec la même énergie insistera sur ce que les évangiles eux-mêmes ne peuvent au contraire avoir plus de valeur dans une discussion que celle, comme dirait Strauss, d'une production mythologique, ou, comme dirait plutôt Renan, d'une biographie légendaire. Comprend-on qu'un zélé partisan de l'inspiration plénière puisse concevoir qu'une assertion si monstrueuse à l'endroit de l'Ecriture, repose sur la moindre trace de vérité? Que fera donc le théologien dans le cas supposé? Trop souvent il se transformera immédiatement en un pur controversiste et entreprendra de défendre contre tous et avec toutes sortes d'armes possibles que l'opinion du théologien sur les Ecritures est tellement incontestable et absolument vraie que l'opinion des incrédules doit être complétement et incontestablement fausse.

Mais quelle est la seule impression que puisse faire ce controversiste purement théologien sur les principaux sceptiques modernes ou leurs disciples avoués? Sans le savoir ou le vouloir, dit Renan, la controverse religieuse est toujours déshonnête. Ce ne peut être toujours son affaire de discuter avec

indépendance et d'examiner avec anxiété, mais au contraire de défendre une doctrine déterminée et de prouver que qui s'en écarte est ou ignorant ou déshonnête. Calomnies, fausses interprétations, falsifications d'idées ou de mots, arguments pompeux sur des points qui ne sont pas maintenus par l'opposant, cris de victoire sur des erreurs qu'il n'a pas commises, aucune de ces armes ne paraît indigne à ceux qui se croient appelés à défendre les intérêts de la vérité absolue. Renan ajoute que personne n'est vraiment tolérant tant qu'il se croit, lui, entièrement dans le vrai et son opposant entièrement dans le faux. Or c'est tout particulièrement le controversiste purement théologien qui est coupable de cette animosité presque amère et impitoyable existant malheureusement entre les partisans et les détracteurs du christianisme. Cette animosité, dit H. Spencer, est « fatale à une juste appréciation d'un parti par l'autre. » Chaque combattant, voyant clairement sa propre manière de concevoir la question, a taxé son opposant de stupidité ou de manque de bonne foi, parce qu'il ne voyait pas de même que lui ; tandis que chacun aurait dû avoir l'impartialité de passer du côté de son opposant et de regarder comment il se pouvait qu'il vît autrement. Plus nous aimerons la vérité et non la victoire, plus nous désirerons reconnaître ce qui conduit nos opposants à penser comme ils le font, et plus aussi nous tendrons à compléter la portion de vérité que nous avons trouvée, au moyen de la portion trouvée par eux. Il est donc évident que le controversiste purement théologien, ne peut accomplir d'autre mission à l'égard des sceptiques modernes que celle de gâter toujours plus les affaires. Tout ce que l'on pourra donc faire pour l'écarter sera autant de gagné pour empêcher au moins les flammes de l'incrédulité de s'étendre d'avantage, car cette sorte de « défenseur de la foi » n'est qu'un brandon de discorde, pour ne pas dire pis encore. Mais le pur théologien est en soi tout aussi dénué de vocation dans cette affaire que le controversiste théologien. Car d'abord ce n'est pas plus l'affaire de l'un que de l'autre de « discuter avec indépendance et d'examiner avec anxiété, » mais l'un comme l'autre doit « défendre une doc-

trine déterminée. » Le théologien pur peut sans doute, pour le besoin de l'argumentation, supposer, par exemple, que la question de savoir si les Ecritures sont substantiellement la Parole de Dieu ou un produit mythique ou légendaire reste ouverte ; il est toujours tenu d'arriver à la doctrine prédéterminée que la première de ces vues est la vraie. Renan remarque que si Channing engage les hommes à faire par eux-mêmes des recherches, il n'entre pas dans son idée qu'une recherche indépendante puisse mener personne hors du christianisme. Ainsi en est-il en général, quand le théologien entreprend bravement d'examiner si tel dogme donné de son système religieux est faux ou vrai ; il ne songe jamais que en fait, après avoir discuté avec indépendance, examiné avec anxiété, on puisse jamais arriver à la conclusion que ce dogme est certainement faux, mais il est au contraire par avance engagé et décidé à arriver à la seule conclusion qu'il est incontestablement vrai. S'il aperçoit quelque danger d'être amené au delà de son but prédéterminé, en s'abandonnant librement et pleinement à la preuve, il doit alors toujours et aussitôt se tourner bravement contre le courant de tous les faits et le remonter, en vue de sauver sa vie théologique jusqu'à ce qu'il ait atteint son but. Le théologien orthodoxe, remarque Renan, peut se comparer à un oiseau en cage ; toute liberté de mouvement lui est enlevée. Le théologien libéral est un oiseau auquel on a coupé quelques-unes des plumes de ses ailes. Vous le croyez son propre maître, et il l'est en effet jusqu'au moment où il essaye de voler. Alors vous vous apercevez qu'il est tout autre chose qu'un enfant de l'air. Bref le théologien n'est libre que de prouver que son dogme est vrai, mais absolument tenu de ne pas prouver qu'il est faux. C'est très bien tant qu'une investigation parfaitement libre et sans crainte de la question prouvera qu'il est vrai. Mais dans le cas contraire qu'arrivera-t-il? Le théologien pur ne peut plus rendre service qu'à ceux qui comme lui sont déterminés d'avance à défendre, d'une manière théologique ou même sous forme de controverse, la vérité du dogme attaqué, qu'il soit vrai ou non. Quant à ceux dont le seul intérêt est de démon-

trer que le dogme est faux, s'il l'est en fait, ils s'éloignent du théologien pur et se tournent pour trouver la lumière vers ceux qui sont, dans le sens le plus strictement scientifique, des chercheurs parfaitement libres et sans crainte de la vérité. Non-seulement le théologien pur, du moment qu'il tentera de rechercher librement la vérité dans les questions fondamentales de la religion devra pour la raison mentionnée, s'apercevoir qu'il ne possède la liberté que d'un côté : mais s'il essayait jamais sérieusement de briser sa chaîne, il verrait bientôt qu'il est fortement et définitivement retenu, pieds et poings liés, dans de lourdes chaînes qu'il ne saurait rompre. Qu'un homme par exemple qui est théologien de profession, commence à se dire qu'il veut sans crainte aucune soumettre à un examen parfaitement indépendant tous les dogmes chrétiens mis en discussion, puis, lorsqu'il saura la vérité, la proclamer quelle qu'elle puisse être. Aussitôt il se souvient qu'il est lié en tous sens par l'attente du public chrétien et en même temps par ses propres engagements très honorables, formels, légaux ou ecclésiastiques à être fidèle à la secte chrétienne particulière dans laquelle il est prédicateur de l'Evangile ; de sorte que si jamais il arrivait dans ses études privées à conclure à la fausseté d'un dogme déterminé de son église, il se garderait bien de le proclamer formellement ou publiquement, à moins d'être décidé à renoncer à sa position ecclésiastique. En outre supposé qu'une défection de ce genre fût possible à quoi pourrait-elle aboutir? « Si, un ecclésiastique, dit Froude, troublé par les sujets difficiles qui le préoccupent, incapable d'accorder des vérités scientifiques récemment découvertes avec les formules établies exprime ses perplexités, aussitôt il s'élève un cri pour réclamer qu'il soit réduit au silence, foulé aux pieds ; si on ne le punit plus dans son corps, on débute par le priver de ses moyens d'existence et une ingénieuse tyrannie se charge de l'empêcher de s'en procurer de nouveaux. »

Le fait est que le théologien de profession s'est non seulement engagé, moyennant salaire à ne pas chercher dans les questions vitales la vérité d'une manière indépendante en dehors des croyances de sa secte, mais encore qu'il ne peut

envisager qu'en frissonnant la simple perspective d'être amené à le faire.

Et cependant il y a aujourd'hui dans certains parages influents une tendance marquée à presser et à encourager le clergé à s'exprimer d'une façon parfaitement indépendante dans les matières religieuses sans s'inquiéter des dogmes établis. Froude dit par exemple : « On nous sert les lieux communs professionnels d'hommes qui ont un fort intérêt temporel à défendre l'institution qu'ils représentent. Nous sommes curieux de savoir ce que pense cette partie du clergé qui aime la vérité sans tenir compte de ses perspectives terrestres. » Il ajoute : « Que ceux qui sont le plus capables de former une saine opinion, après avoir examiné les rapports de la science, de l'histoire avec ce qui passe aujourd'hui pour révélation, nous disent franchement ce qu'il y a parmi les doctrines populaires, de fermement *établi*, d'incertain, et peut être de mal compris. »

Tout cela est bel et bon, à condition de rester dans les limites convenables. Les laïques ont sans doute le droit de demander beaucoup dans ce sens des « administrateurs de leurs intérêts spirituels » dont « on paye les loisirs afin qu'ils prennent soin de ces choses. » Il était grand temps par exemple qu'en Angleterre le clergé formât *la société d'apologétique chrétienne* (*Christian Evidence Society*) dont nous avons parlé plus haut. Mais l'objet de cette société et de tout autre mouvement semblable entrepris par le clergé contre le scepticisme moderne se trouve, cela va sans dire, renfermé dans des limites bien définies : Quel que soit le nombre des « doctrines populairement enseignées, » qui pourront se trouver n'être pas justifiées d'une façon convenable, après avoir examiné tous les rapports de la science, de l'histoire, avec « ce qui passe aujourd'hui pour révélation, » l'intention décidée des théologiens est aujourd'hui de démontrer enfin d'une façon déterminée et d'une manière conforme aux besoins de la pensée et de la culture modernes tout cet ensemble de doctrines courantes. Il n'entre pas dans l'esprit des hommes engagés dans l'entreprise dont nous parlons qu'il puisse y avoir dans les doctrines reçues quelque chose à abandonner

comme incertain ou mal compris. L'ecclésiastique doit aller loyalement jusque-là. Mais si les hommes de lettres modernes cherchent à le pousser plus loin, jusqu'à dire ce que parmi les dogmes chrétiens reçus il regarde comme incertain et erroné, il doit alors s'arrêter avec résolution pour aussi longtemps qu'il reste responsable d'une paroisse et réclame le droit de monter en chaire. Il doit se souvenir ici qu'il est poussé hors de ses propres limites à une discussion libre de difficultés théologiques contre laquelle s'élève avec indignation tout principe d'honneur professionnel, ainsi que toute obligation légale, ecclésiastique et morale. Si la théorie populaire de l'adhésion aux « Trente-neuf articles » est vraie, dit Froude, et si ces articles sont des articles de foi, un être humain raisonnable, à peine sorti de l'enfance, s'engage à admettre une longue série de propositions inextricables et excessivement difficiles de théologie abstraite. Il prend l'engagement de ne jamais vaciller, ni douter, de ne jamais laisser ébranler son esprit, quel que soit le poids des arguments ou de l'évidence mise en œuvre pour peser sur lui. C'est-à-dire il promet de faire ce qu'aucun homme vivant n'a le droit de faire. » Mais malgré tout cela, le théologien de profession ne peut jamais changer le fait qu'il a promis de faire cela ; si ses opinions changent il peut ou bien les garder dans le secret, ou bien supporter les conséquences légales et ecclésiastiques de son aveu. Si donc ce devait jamais être un cas de conscience pour quelque théologien de profession de proclamer ouvertement tel dogme chrétien incertain et tel autre erroné, que sa conscience d'une façon ou d'une autre soit mise à l'aise. Mais en même temps, dès qu'il aura commencé à critiquer le dogme chrétien reçu, qu'il ne continue pas un instant à réclamer la position ou les appointements d'un prédicateur loyal des dogmes mêmes qu'il combat. Qu'il accepte sa destitution, qu'il recoure à quelque honnête emploi civil pour gagner sa vie, ou même qu'il mendie son pain de porte en porte, si cela est nécessaire, mais qu'il se garde lui-même avec un soin jaloux de porter en rien atteinte à la fidélité et à la vérité. Mais supposons qu'au contraire il veuille décidément monter en chaire, et

dénonce les dogmes arrêtés de l'église chrétienne particulière à laquelle il a promis fidélité, tandis qu'il continue à se faire entretenir par ses paroissiens. Dans ce cas pourquoi ne s'élèverait-il pas aussitôt un cri pressant réclamant de le réduire au silence, de le fouler aux pieds, et puisque les châtiments corporels ne sont plus de mise aujourd'hui dans sa vocation, de le priver des moyens d'existence? Pourquoi les chaires et la presse religieuse ne pourraient-elles pas « retentir contre lui du vieux cri de sacrilége? pourquoi l'antique engin des tribunaux ecclésiastiques ne s'ébranlerait-il pas en grinçant sur ses gonds rouillés? pourquoi la dénonciation et l'anathème du bon vieux temps ne prendraient-ils pas la place du raisonnement? » Du point de vue des autorités théologiques et des paroissiens qui l'entretiennent, l'ecclésiastique en question s'est évidemment rendu coupable du plus éclatant sacrilége; les tribunaux civils ou les simples cours ecclésiastiques suivant les cas doivent intervenir pour le condamner; il a pleinement droit non pas à des raisons mais bien à la dénonciation et à l'anathème. Si c'était dans toute autre profession que la théologie qu'il eût commis un pareil attentat contre ses engagements et ses obligations, il n'y aurait personne en effet pour mettre en question l'à-propos de ce procédé dans un cas pareil. La vérité est, comme dit Froude lui-même, que « la discussion ne peut être libre tant que le clergé, en prenant un autre parti que celui qui lui est impose, est soumis à la persécution et à la privation de ses moyens d'existence; elle ne peut être libre tant que l'expression d'un doute est considérée comme un péché par l'opinion publique, comme un crime par la loi. » Par conséquent, lancer dans l'église chrétienne des appels incendiaires excitant le clergé à une libre discussion des difficultés religieuses modernes, malgré ou même contre les dogmes chrétiens arrêtés, c'est là, toutes les conditions du problème étant dûment considérées, agir avec autant de cruauté que d'étourderie. Puis en publiant son célèbre « Appel à la libre discussion des problèmes théologiques » par les théologiens de profession, Froude était loin de se douter lui-même de l'effrayante liberté que devrait avoir

cette discussion pour qu'il fût possible de se rendre compte jusqu'au fond des exigences religieuses de notre époque. Prenons par exemple la question vitale des vues modernes sur l'Ecriture. Nous avons déjà vu plus haut notre brillant auteur appeler bravement de ses vœux « une édition des évangiles où les difficultés ne seraient ni passées sous silence avec une commode négligence, ni indiquées avec une indifférence affectée. » Et juste un peu auparavant il déclarait tout aussi bravement : Tout homme qui a été élevé chrétiennement désire rester chrétien, or quiconque sait quelque peu ce qui se passe dans le monde, réclame qu'on lui dise quelle preuve peut invoquer le Nouveau Testament pour être reçu. Toute autre histoire miraculeuse est discréditée comme légende. Nous voulons qu'on nous montre de bonnes raisons pour maintenir la seule grande exception. » Il va sans dire toutefois, comme Renan le remarque pour Channing, que s'il engage les hommes à faire par eux-mêmes des recherches, il n'entre pas dans son idée qu'une recherche indépendante puisse mener personne hors du christianisme. De même nous devons reconnaître au sujet de Froude que, tout en réclamant si courageusement une pleine et hardie investigation de la question moderne des évangiles il ne s'imagine pas un instant qu'une pareille investigation puisse avoir pour résultat de convaincre que, si toute autre histoire miraculeuse doit être discréditée comme légende, les évangiles mêmes ne font pas la moindre exception. Ayant été « élevé chrétiennement » il « désire rester chrétien » dans ses vues sur l'Ecriture. Or comme il le dit ailleurs : « L'inspiration de la Bible est le fondement de toute notre foi, et c'est une chose terrible pour nous d'être dans l'incertitude sur l'étendue de l'inspiration ou sur ce que la Bible garantit comme vrai et sur la manière dont elle le fait. » C'est-à-dire que pendant qu'il réclame que le clergé dise hardiment son sentiment sur les difficultés qui se rattachent à la controverse biblique moderne, il souhaite et il espère le voir se tirer de ces difficultés non-seulement d'une façon honorable mais encore victorieuse. Que si par aventure on n'arrivait pas à établir au moins la vérité historique des

« principaux faits de l'histoire évangélique » par exemple, il n'aurait plus la moindre patience. Mais supposons que la libre discussion des difficultés en question dût, de l'avis de certains ecclésiastiques, aboutir au contraire à la conclusion que, même quant aux principaux récits d'ordre surnaturel, l'histoire évangélique n'est qu'un tissu d'erreurs historiques ! S'il s'agit de questionner « ce clergé dont l'amour de la vérité n'est pas dépendant des perspectives terrestres, » il est évident que ce clergé-là est aussi libre de dire que la Bible abonde en mythes et en légendes, que de dire qu'elle est la parole même de Dieu, s'il est conduit à ce résultat par un examen attentif des problèmes débattus.

Ou bien prenons la question plus importante encore de la personne de notre Seigneur. Ici, malgré la foi de dix-huit siècles, le savant moderne réclame, comme dit Renan, le droit de citer devant son tribunal l'homme dont le front nous semble toujours entouré de l'auréole de la divinité. Bien plus, on prétend de nos jours que l'historien de Jésus doit être aussi libre dans son jugement que l'historien de Bouddha ou de Mahomet. Mais qu'arrivera-t-il si, comme résultat de la libre discussion de la question qui se présente à nous, un ecclésiastique conclut que le dogme traditionnel de la divinité de notre Seigneur est non-seulement incertain, mais évidemment erroné et que sans aucun doute il faut se ranger à l'opinion de Strauss que Jésus ne fut qu'un prétendant à la divinité, appuyant ses prétentions au moyen de vulgaires tours de thaumaturgie? Un tel ecclésiastique ne peut sauvegarder sa bonne foi que si en montant en chaire il proclame exactement et franchement les résultats auxquels il est arrivé sur ce sujet. Ou bien supposons que ce soit l'existence même et la personnalité de Dieu lui-même qui soit prise pour sujet d'investigation complète, sincère. Si, malgré tous les dogmes établis, l'ecclésiastique chrétien doit avoir réellement la liberté de signaler ce qu'il y a d'incertain ou d'erroné, dans les doctrines courantes il devra alors se trouver investi non-seulement de cette liberté non limitée qui peut convenir à quelque Froude chrétien se trouvant parmi ses paroissiens, mais il devra posséder aussi une liberté absolue qui seule satis-

fera le scepticisme moderne plus exigeant d'une autre classe de ses auditeurs. Il devra donc avoir le droit de déclarer qu'il a abouti au panthéisme, au matérialisme, à l'athéisme même, comme il aurait eu celui d'avouer son théisme chrétien.

Renan déclare que les études critiques au sujet des origines du christianisme ne pourront dire leur dernier mot que lorsqu'elles seront cultivées dans un esprit séculier et non religieux, selon la méthode des Grecs, des Musulmans, des Hindous, hommes étrangers à toute théologie et ne songeant ni à approuver, ni à déprécier, ni à défendre, ni à démolir les dogmes. Voici donc qu'un des esprits les plus marquants, un des savants les plus influents de notre époque, nous invite à débattre les problèmes les plus importants de la religion dans un esprit non-seulement non théologique, mais encore non religieux, purement séculier et scientifique. « Tout le système d'éducation moderne, dit le duc de Somerset, tend au même résultat. Des hommes qui ont été instruits soigneusement à se défier de l'autorité, et à s'en rapporter pour l'acquisition de la connaissance à l'expérience, à l'analyse et à une patiente recherche, ne peuvent plus se dépouiller d'une habitude d'esprit qui est devenue une partie de leur nature. Il faut ou bien qu'ils suppriment et rejettent toute pensée religieuse, ou bien qu'ils appliquent aux documents de la religion révélée le même esprit d'investigation qui a rouvert les sources de l'histoire et étendu le domaine de la science. » Il est nécessaire d'ajouter quelques mots au sujet de l'esprit purement séculier et non religieux du savant, en opposition à l'esprit différent du théologien, quand il s'agit de questions positivement religieuses. Le savant est donc, suivant la remarque de Renan citée plus haut, étranger à toute théologie, il ne songe ni à applaudir, ni à déprécier, ni à défendre, ni a démolir les dogmes. Il résulte de là qu'il est donc complétement libre à l'égard des doctrines généralement admises dans les églises chrétiennes, et auxquelles nous avons vu que le théologien a au contraire subordonné son propre choix, son propre sens du vrai et du faux, de façon à ne plus pouvoir être un investigateur indépendant de la vérité. Ne s'étant point engagé à prêcher ou à défendre une vue quelcon-

que de la foi chrétienne, n'étant point payé pour cela, le savant, lui, est également libre d'arriver à cette conclusion-ci ou à cette conclusion-là, comme bon lui semble, et de la prêcher. S'il choisit, d'après la lumière qu'il possède sur le sujet, de dire que la Bible est inspirée, que Jésus est divin, qu'il existe un Dieu personnel, c'est fort bien; dans le cas contraire, il ne viole aucun vœu, il n'insulte et n'outrage aucun patron. Le théologien au contraire est pieds et poings liés par lui-même et vis-à-vis des autres, alors qu'il aborde hardiment l'examen scientifique de sa propre foi et de son propre système religieux.

Au premier abord : « Pour des hommes ou des femmes d'une piété tendre et sensible, dit Froude, un examen du fondement de leur foi paraît choquant ou profane. Et toutefois cette dévotion de la piété est un élément excellent. Révérer est bon, mais seulement à la condition que l'objet du respect soit une chose digne d'être révérée. » « La religion, dit Max Müller, est un objet sacré et a droit à notre plus profond respect. Mais le vrai respect ne consiste pas à déclarer un objet, parce qu'il nous est cher, impropre à un libre et honnête examen. Le vrai respect se montre en traitant tout sujet, pour si sacré, pour si cher qu'il soit à nos yeux, avec une parfaite confiance, sans crainte et sans faveur, avec une loyauté envers la vérité qui jamais ne fléchisse ou ne fasse de compromis. » Mais supposons que l'esprit religieux devienne, pour des raisons pareilles, assez irrespectueux pour s'engager dans un sérieux examen en vue de se rendre compte de la foi à la divinité de notre Seigneur. Il n'en reste pas moins vrai que du point de vue strictement religieux, des croyants dévoués « ne sont pas, dit Liddon, à la recherche de la vérité, ils en jouissent. Il est même pénible pour eux de penser à prouver une vérité qui est maintenant la vie même de leurs âmes. Dans toute leur activité spirituelle, dans leurs prières, dans leurs méditations régulières, dans leur étude de la sainte Ecriture, dans leurs pensées habituelles à l'égard de l'éternité future, ils prennent la divinité de Christ pour accordée, et il ne leur arrive jamais de mettre en question une réalité dont ils savent qu'ils reçoivent continuellement de nouveaux courants de lumière, de chaleur et de force. »

Tous les croyants chrétiens ne possèdent pas cependant en ceci l'esprit purement religieux. Par toutes leurs dispositions intellectuelles ils sont plutôt forcément amenés à chercher, à douter, à être plus ou moins incrédules, tant qu'ils ne se sont pas rendu compte des bases de leur foi. Les chrétiens de ce genre ne sont donc pas empêchés de chercher à se rendre scientifiquement compte des bases de leur propre foi religieuse, ni parce qu'ils la regardent comme trop sacrée pour être examinée, ni parce que leur pieuse jouissance est trop excessive pour qu'ils puissent penser à l'analyser et à la démontrer. En même temps ces hommes ne doutent d'aucun dogme vital du christianisme, mais ils sont même prêts à proclamer toute la foi chrétienne à la face du monde entier, et à la défendre aussi, s'il est besoin, au milieu du péril. Et avec tout cela à quoi sommes nous arrivés? Nullement à avoir un chercheur indépendant et scientifique de la vérité religieuse. Au contraire nous avons toujours affaire uniquement à un homme qui sans aucun doute se croit déjà en pleine possession de toute la vérité religieuse, et qui dans sa forme inférieure est un controversiste purement religieux, et même dans sa forme supérieure rien de plus qu'un simple dogmaticien en théologie. Tant que ce genre d'investigateurs religieux peut avancer en restant dans la supposition qu'un libre et courageux examen des bases de sa foi religieuse aura indubitablement pour résultat de le rendre toujours plus capable de démontrer la validité de ses dogmes, c'est le plus brave des braves. Changez la position, et vous avez une tout autre espèce de héros. La simple supposition qu'une recherche libre et courageuse de la vérité chrétienne pourrait faire de lui un sceptique au sujet des moindres points de la doctrine chrétienne, suffirait à le rendre tout tremblant. Mais qu'une fois il entrevoie la possibilité qu'une pareille recherche de la vérité le conduise en définitive à devenir incrédule dans ses vues sur l'Ecriture, moqueur quant à Christ, panthéiste, matérialiste ou même athée quant à Dieu, et son cœur se défendra à l'instant même à la pensée d'une entreprise de ce genre.

Certes les plus ardents champions de la religion chrétienne

sont loin de se figurer combien leur courage dépend presque uniquement de la confiance implicite avec laquelle ils entreprennent et poursuivent leurs plus hardies recherches, quant au comment et au pourquoi des dogmes chrétiens généralement reçus. Si cette confiance commence une fois réellement à vaciller, aussitôt la défaite, la déroute, la panique se lisent sur leurs pâles figures. Mais supposons que surmontant ses obstacles intérieurs, tenant au respect, à la pieuse jouissance, à la confiance implicite, le théologien chrétien commence à se dire : Parmi les hommes les plus sincères et les plus capables il en est un si grand nombre aujourd'hui, si profondément ébranlés dans leurs vues religieuses, il y a tant de savants et de penseurs profonds ouvertement hostiles à la foi et au système chrétiens ; il est grandement temps de voir exactement ce qui est vrai et ce qui est faux parmi les dogmes chrétiens courants. Eh bien ! même alors il est inhérent à la nature de la situation, que le théologien conduise toujours son examen, en vue d'établir la validité d'un dogme chrétien quelconque, obéissant en cela à la tendance entière de son éducation, à tous ses préjugés, à toutes ses présuppositions, à toutes ses préventions, qui l'entraînent comme une marée presque irrésistible dans l'unique direction de son propre point de vue religieux. « Soutenir que le clergé qui est mis à part pour étudier un objet spécial, doit être la seule classe de personnes à laquelle il soit interdit d'avoir une opinion indépendante sur ce sujet, ce serait, dit Froude, comme prétendre que les juristes ne doivent pas prendre part aux amendements de la constitution, que les ingénieurs doivent se taire sur la mécanique, et si quelque amélioration est nécessaire en médecine que les médecins n'ont rien à dire là-dessus. » Mais chacun voit évidemment, pouvons-nous répondre ici, qu'il est absolument impossible que le théologien de profession puisse, comme le réclame bien évidemment notre époque, avoir la liberté de discuter les questions religieuses fondamentales qui sont aujourd'hui soulevées devant le public qui pense et demandent à être examinées et résolues. Quand même il serait libéré de tout engagement formel de prêcher les dogmes chrétiens reçus, fût-il expressément salarié

pour prononcer un verdict parfaitement indépendant sur la question de savoir combien de ces dogmes sont incertains ou erronés, même alors il faudrait à l'ecclésiastique chrétien bien des années pour s'accoutumer à une étude privée, libre et courageuse de ces questions, avant qu'il pût se libérer de mille habitudes mentales et de mille sentiments qui le rendent totalement incapable de remplir la tâche en question. Le duc de Somerset, avons-nous vu, observe que tout le système d'éducation moderne séculière tend à contraindre les laïques ou à repousser toute pensée religieuse, ou à appliquer aux documents de la religion révélée le même esprit libre et indépendant d'expérience, d'analyse et de patiente recherche qui appartient à toutes les investigations dans le champ de la science; si cela est vrai, il l'est tout autant, pouvons-nous dire, que l'éducation théologique traditionnelle tend à produire comme un état d'esprit contraire qui fait que le clergé doit ou abandonner et repousser toute tendance et habitude de pensée religieuse, ou ne pas appliquer aux questions fondamentales en rapport avec la foi et le système chrétiens, un pareil esprit d'investigation. Mais outre « la liberté intérieure du sentiment et de l'intelligence à l'égard de certaines présuppositions religieuses et dogmatiques, » l'investigateur moderne des grandes questions religieuses, doit posséder encore, d'après Strauss, une « indifférence scientifique à l'égard des résultats et des conséquences. »

Tout le monde n'a pas la réserve de passer sous silence le plus inférieur des côtés de la question, l'intérêt que les théologiens de profession ont à proclamer et à défendre les vues chrétiennes courantes. Froude, par exemple, leur fait l'injure de déclarer plus haut « qu'ils sont fort intéressés à défendre des institutions qu'ils représentent; » puis il ajoute qu'il désire « savoir ce que pensent ceux d'entre les ecclésiastiques dont l'amour pour la vérité est indépendant des perspectives terrestres. » Il y a certainement aujourd'hui et surtout dans l'église d'Angleterre bien des théologiens qui considèrent leur profession presque exclusivement du point de vue de leurs revenus. Conserver un bon salaire permettant de mener une vie oisive, avancer de position

en position, constitue pour eux le *summum bonum* de leur état d'ecclésiastique. Mais les hommes cultivés doivent savoir à merveille que cette classe de théologiens de profession se gardera bien de soulever la moindre difficulté au cas où l'on en viendrait une fois à attaquer ouvertement les dogmes chrétiens courants. Que cette manière d'être un pasteur chrétien devienne bien rétributive et populaire et ils n'hésiteront pas un instant à l'adopter. En fait ces hommes, qui ne font que suivre l'armée de Christ, ces purs esclaves du pouvoir parmi les ministres chrétiens, ce sont eux qui sont les lâches, les vrais théologiens, renégats, commençant déjà à céder aux insultes et à la pression du mouvement moderne anti-dogmatique et à monter de propos délibéré en chaire pour déclarer catégoriquement « combien d'entre les doctrines populairement enseignées, leur paraissent incertaines ou erronées. » Quant à ceux qui refusent avec fermeté d'entrer dans une « libre discussion des difficultés théologiques » tout à fait inconciliables avec leurs engagements formels au sujet des dogmes chrétiens, ce sont justement les ecclésiastiques qui au fond sont le moins affectés dans leur ministère chrétien par leur position actuelle ou leur perspective d'avenir.

Sans doute ils peuvent justement se trouver aujourd'hui dans une position élevée et toucher de beaux émoluments et cela purement à cause de leur fidélité et de leur zèle à maintenir les idées chrétiennes courantes : mais que les temps changent, que cette même fidélité, ce même zèle en viennent à leur coûter non-seulement la perte de tout ce qu'ils acquièrent aujourd'hui par leur moyen, mais encore de tout ce qu'ils sont, espèrent et ont, et ils n'en adhéreront pas moins aux vues en question. C'est ici que se trouveront, s'il devait jamais en être besoin, les martyrs et les confesseurs des doctrines populairement enseignées aujourd'hui dans l'église chrétienne. Ils ne défendent nullement ces doctrines parce qu'ils ont un grand intérêt temporel à agir ainsi. Ils les défendraient avec autant de zèle, même s'ils avaient un intérêt temporel beaucoup plus fort à ne pas le faire, mais plutôt à les attaquer. Ils ont la plus absolue conviction non-seulement de l'entière vérité de ces

doctrines, mais aussi de leur importance vitale pour toute la race humaine. Attendre de ces théologiens, lorsqu'il s'agit de points fondamentaux et essentiels, qu'ils admettent la proposition monstrueuse pour eux que tel dogme chrétien est incertain et tel autre erroné, c'est comme leur demander, à leur point de vue, de replonger le monde chrétien dans les ténèbres qui ont précédé le christianisme et de détruire ainsi la lumière et l'espoir éternels de toute la famille humaine.

C'est donc une parfaite impossibilité pour un vrai théologien de profession de discuter la foi et le système chrétiens, ne fût-ce qu'avec quelque chose de ressemblant à une « indifférence scientifique à l'égard des résultats et des conséquences. » Il pourrait mille fois siéger plus impartialement dans un jury où sa propre vie et sa propre fortune seraient en cause. Mais avec le pur chercheur scientifique de la vérité religieuse tout est ici entièrement changé. Il n'a aucune conviction absolue sur la vérité des idées chrétiennes courantes, ni sur leur importance pratique pour la société ou pour l'individu. Au contraire la seule chose qu'il cherche à connaître c'est si ces vues sont vraies ou fausses. Aussi tout ce dont il s'occupe, c'est simplement de se garder de toute erreur dans ses recherches. Tant que les résultats de ses recherches sont vérifiables d'un point de vue strictement scientifique, il lui est parfaitement égal de découvrir que les vues reçues sont vraies ou qu'elles sont fausses. « Nous ne cherchons, dit Renan, comme simple homme de science, que la pure vérité historique, sans l'ombre d'une-arrière pensée théologique ou politique ; » « nous contentant, ajoute Huxley, de suivre la raison et les faits en toute simplicité et honnêteté de dessein, où que cela puisse nous mener, dans la conviction qu'un enfer d'honnêtes gens serait bien plus supportable qu'un ciel de fourbes angéliques. » C'est donc aux théologiens de profession qu'il appartient dans la crise religieuse actuelle de provoquer, pour autant que cela est en eux, *la discussion et la défense ;* mais ils ne sauraient discuter les témoignages scientifiques en faveur de chacun des dogmes fondamentaux du christianisme de façon à répondre complétement aux exigences intellectuelles de la pensée et de la culture modernes.

Mais tout cela doit sans aucun doute être fait par les théologiens dans l'hypothèse que chacun de ces dogmes fondamentaux du christianisme est vrai. Sitôt que le problème ne consiste plus à établir théologiquement et à défendre un dogme donné comme vrai ; sitôt qu'il s'agit de déterminer scientifiquement si un dogme est vrai ou faux, aussitôt le rôle du théologien de profession est terminé. En d'autres termes un nouvel ordre d'activité chrétienne a été réellement créé par les circonstances spéciales de notre temps; une activité pour laquelle le théologien proprement dit n'est pas plus fait originairement que pour les fonctions civiles ou le commandement militaire ; il est payé pour ne pas s'engager dans cette activité qu'il a promis expressément de ne pas exercer, pour la mise en œuvre de laquelle il est à tous égards rendu impropre par son éducation théologique tout entière, par toutes ses habitudes mentales, ses préjugés, ses préconceptions, ses préventions, ainsi que par un respect inévitable pour ce qu'il considère comme de la plus haute importance pour toute la race humaine.

La position n'est plus la même pour les penseurs et savants favorables au christianisme parmi les laïques. Au contraire, ils sont comparativement parlant libres intérieurement et extérieurement de servir ou plutôt de se proposer de servir la cause chrétienne. D'abord sans démission, ni déposition ils font déjà partie de la « communauté laïque. » S'ils se risquent à « exposer leurs perplexités, » personne si ce n'est une poignée de fonctionnaires d'une église locale n'a le droit de protester, et encore moins de les forcer à se taire. En outre, au lieu d'une éducation purement théologique, les laïques ont déjà été dans plusieurs cas « instruits soigneusement à se défier de l'autorité, et à s'en rapporter pour l'acquisition des connaissances à l'expérience, à l'analyse et à la patiente recherche. » Ils sont par conséquent relativement préparés dès le début à appliquer à toutes les questions touchant au christianisme le même esprit purement séculier et non religieux d'investigation que le savant sévère applique à toute question de son domaine spécial. Non-seulement ce champ particulier est aussi librement ouvert aux laïques chrétiens qu'il est fermé et muré pour le clergé ;

mais toute cette tendance de notre époque, qui a fait naître le besoin de discuter les dogmes chrétiens avec une méthode purement séculière et scientifique, au lieu d'être purement religieuse et théologique, toute cette tendance a été elle-même d'abord créée non par des théologiens, mais par des laïques. Ainsi Renan, Darwin, Huxley, Herbert Spencer et presque tous les autres fondateurs ou chefs distingués des écoles modernes de pensée anti-chrétienne, aujourd'hui populaires et puissantes, sont au nombre des laïques. Si les laïques ont eux-mêmes fait naître la nécessité de discuter, d'après des méthodes purement séculières et non religieuses, toutes les questions religieuses, auxquelles les théologiens de profession sont dans l'impossibilité de répondre, il est vraiment difficile de comprendre ce qui peut autoriser Froude à présenter sous forme de reproche le fait que lui et d'autres comme lui « n'ont rien à espérer des théologiens, à quelque école qu'ils puissent appartenir? » Pourquoi en serait-il autrement? Pourquoi les laïques chrétiens ne feraient-ils pas comme le propose Froude, pourquoi ne « prendraient-ils pas eux-mêmes la chose en main comme ils le firent à la Réformation? » En fait, à moins que nos hommes cultivés *anti-chrétiens* soient les seuls laïques suffisamment intéressés au sort du christianisme pour nous dire nettement, d'un point de vue scientifique « combien d'entre les doctrines populairement enseignées leur paraissent incertaines ou erronées, » il *faut* que les hommes cultivés *chrétiens* qui font partie des laïques se rallient à la rescousse. Pour nous ecclésiastiques chrétiens sans secours et enchaînés, nous désirons de notre côté, connaître ce que pensent sur tant de questions religieuses vitales ces *laïques* chrétiens « dont l'amour de la vérité est indépendant de leur avenir terrestre. » Nous devons protester contre le droit des « laïques instruits, des hommes de loi, des historiens, des savants, des hommes d'état » et autres semblables, de rester, comme Froude dit que c'était le cas en 1863, pour la plupart « silencieux ou modestement incertains. » Comparés au clergé ils sont non-seulement libres et à même d'aborder les graves conclusions religieuses de notre époque dans un esprit vraiment scientifique, mais, comme nous l'avons

vu plus haut, ils sont beaucoup plus tenus moralement de le faire que le clergé. Pour faire sentir toujours plus cette obligation morale à l'esprit et à la conscience des laïques instruits, revenons-en pour un moment au sujet vital choisi par Froude en 1864, pour un de ses plus importants essais : « *La critique et l'histoire évangélique.* » Il n'y avait, cela va sans dire, pas la moindre objection à ce que ce grand historien anglais en traitant ce sujet « exposât quelques difficultés dont il serait bon que la théologie anglaise contînt une solution plus claire que ce n'était le cas. » Il n'y avait pas la moindre objection non plus à ce qu'il protestât avec éclat contre le fait que le clergé n'avait abordé ces questions, avant son traité sur la Bible, que tardivement et d'une manière superficielle. Mais que fait notre laïque après avoir lui-même traité la question d'une façon peu profonde et peu intelligente? Il s'excuse en prétextant sa qualité de littérateur et dit : « Mais l'objet de cet article n'est pas d'examiner telle ou telle théorie. Fort occupés d'autres professions, et trouvant à peine assez de loisir pour reconnaître combien le problème est compliqué, les laïques ne peuvent que se tourner pour réclamer du secours du côté de ceux qui sont mis à part pour être leurs directeurs en théologie. »

Maintenant nous ecclésiastiques, avons à notre tour un mot de réclamation à l'adresse de Froude. Après avoir exposé quelques difficultés, après avoir trouvé assez de loisir pour apprendre combien le problème évangélique moderne est compliqué, pourquoi entreprend-il alors de rejeter entièrement sur les théologiens le soin de tirer l'affaire au clair? Pourquoi en un mot n'a-t-il pas poursuivi ses propres recherches jusqu'à ce qu'il eût ou succombé ou réussi à trouver cette édition des évangiles qu'il réclame « où les difficultés ne seraient ni passées sous silence avec une négligence commode, ni indiquées avec une indifférence affectée? » Quand Strauss, par exemple, entreprit en 1835, au point de vue sceptique de la question, de donner cours à toutes les difficultés les plus scientifiques contre la Bible, il fit un travail complet. Que les laïques qui comme Froude, « élevés en chrétiens, désirent rester chrétiens » dans leurs vues sur l'Ecriture, fassent au moins, quand ils se mettent

à défendre la Bible, un travail aussi complet que celui que font ces autres laïques qui l'attaquent. Ou bien prenons Renan, quoique ses livres ne soient pas théologiques, mais des recherches purement scientifiques, appliquant à la religion chrétienne les mêmes principes scientifiques de critique adoptés à l'égard des autres branches d'investigation. Comment ce laborieux membre de l'Institut a-t-il procédé à la composition et au perfectionnement de sa fameuse *Vie de Jésus?* S'est-il contenté de constater le problème compliqué, soulevant quelques difficultés de nature à embarrasser les théologiens, pour en appeler au clergé afin qu'il apaisât la tempête de doutes qu'il avait lui-même ainsi déchaînée, et pour se récuser ensuite en prétextant sa profession séculière? Au contraire, nous avons vu plus haut avec quel soin Renan travailla pour sa *Vie de Jésus,* réfléchissant à son sujet jour et nuit, ne négligeant aucune source d'information ancienne ou moderne, dans toute la littérature ; explorant en outre tout le pays de l'Evangile ; tout cela avant de donner au monde son ouvrage; puis, plus tard se plongeant soigneusement pendant quatre années entières dans une masse immense et fastidieuse de critiques, en dépit des outrages et des calomnies, pour y trouver quelque suggestion en vue de donner à son ouvrage la forme définitive. Et ce qui est vrai de la *Vie de Jésus* de Renan, l'est aussi plus ou moins, avons-nous dit, de l'*Ecce Homo* de Seeley, de l'*Origine des espèces* de Darwin, des *Premiers principes* de Herbert Spencer, et en un mot de tous les ouvrages anti-chrétiens de ces auteurs ou d'autres encore qui ont produit dans toute la chrétienté une impression puissante, étendue et permanente sur les esprits d'hommes profonds. Ces ouvrages, répétons-le, ont été faits non-seulement par des génies de premier ordre, mais encore au prix de longues années d'une pensée profonde, d'une recherche sérieuse et du plus laborieux travail. Ce n'est que lorsque nous prenons des volumes chrétiens comme « *Théologie chrétienne* et *Scepticisme moderne* » par le duc de Somerset, ou des essais comme « *La critique* et l'*Histoire évangélique* » de Froude, que nous trouvons des livres de simples amateurs superficiels. Au lieu « d'études courtes et superfi-

cielles sur les grands sujets religieux, » il est grand temps que nos laïques instruits en fassent de longues et profondes.

Sans doute les laïques chrétiens peuvent se défendre en disant qu'ils ont toujours agi dans la supposition, qu'il appartient plus aux théologiens qu'à eux de se prononcer d'une manière compétente sur les grands problèmes religieux à l'ordre du jour. Et quant au passé on peut accorder la chose. Mais pour le présent ou l'avenir il faut désormais que l'on proclame et que l'on comprenne partout dans le monde chrétien que si les théologiens de profession ont sans doute leurs devoirs et leur responsabilité vis-à-vis des troubles religieux si sérieux de notre époque, les laïques chrétiens ont aussi les leurs. Aux théologiens de profession il appartient de discuter et de régler théologiquement pour ceux qui ont une instruction théologique, et aux laïques chrétiens de discuter et d'établir scientifiquement pour ceux qui ont une instruction scientifique, toutes les questions fondamentales au sujet de la religion, qui inquiètent aujourd'hui les esprits des penseurs dans toute l'étendue du monde chrétien. Ici nous ne devons pas oublier de mentionner et de saluer comme l'un des signes les plus encourageants dans l'état actuel du conflit au moins en Angleterre, le fait que déjà, contrairement à l'usage du passé, les laïques commencent largement et rapidement, avec plus ou moins d'intelligence, à se rallier à la rescousse. Ainsi tandis que toutes les conférences données de 1870 à 1871 sur le *Scepticisme moderne* devant la *Société d'apologétique* de Londres (Christian Evidence Society) avaient été faites par un théologien de profession, cinq des onze leçons du cours donné devant la même société de 1871-72 sur la *Foi et la libre pensée,* l'ont été par un chrétien laïque.

Cette activité chrétienne d'un nouveau genre qui incombe ainsi aux laïques chrétiens, en tant que distincts du clergé, est sans aucun doute l'une des plus sérieuses et des plus importantes qui aient jamais été confiées aux amis de Christ dans toute l'histoire du christianisme. Déjà dans le commencement du présent article, nous avons constaté le fait effrayant que comparées aux questions qui sont aujourd'hui portées devant les masses qui pensent et qui lisent, provoquant un examen

courageux et une réponse décisive, tous les problèmes religieux du christianisme, traités même à la réformation, ne sont pas de la plus petite importance. En somme, il n'était alors question entre chrétiens, simplement que des doctrines et des pratiques de cette église chrétienne qui, bien que divisée en sectes, conserve pourtant toujours, dans un sens ou dans un autre, la Bible comme un héritage commun, une espérance commune. Aujourd'hui au contraire ce ne sont pas seulement les Ecritures chrétiennes, mais les miracles chrétiens, le Christ chrétien, même le Dieu chrétien pour lesquels le monde chrétien est appelé à combattre et cela jusqu'au jour où tout sera perdu ou gagné : « Pendant quinze siècles de son existence, dit Froude, l'église chrétienne a été placée sous la direction immédiate du Saint-Esprit qui contrôlait miraculeusement ses décisions en excluant la possibilité d'erreur. Cette théorie sombra à la réformation, mais laissa derrière elle une idée confuse que la vérité théologique est en quelque sorte différente de l'autre vérité. » « M. Mansell nous dit que dans les choses de Dieu la raison sort de son domaine, et que nous devons accepter ce qui est établi, ou bien ne rien croire du tout. » Là-dessus Huxley remarque au contraire que « l'antagonisme actuel entre la théologie et la science ne provient pas de la présupposition adoptée par les savants que toute théologie doive nécessairement être exclue de la science, mais simplement de ce qu'ils ne peuvent accorder que la raison et la conscience aient deux poids et deux mesures... Il ne se peut que le fait de croire parce que l'autorité le prescrit ou parce que nous désirons le faire, qui est un vrai crime quand il s'agit d'objets d'un certain ordre, devienne, sous le nom de foi, la plus grande des vertus quand il s'agit d'objets d'une autre espèce. »

Rien ne peut être plus agréable à celui qui estime au plus haut prix l'exactitude rigoureuse de la science que l'essai de se passer de toute croyance, sauf de celles qui peuvent affronter la lumière, qui cherchent plutôt qu'elles ne fuient la critique. « C'est, dit H. Spencer, parce qu'il sent combien la valeur de la plupart des propositions de la science est au-dessus de toute contestation que le parti théologique la regarde avec une telle

frayeur. Ils savent que durant les deux mille ans de son développement, quelques-unes de ses principales branches, — les mathématiques, la physique, et l'astronomie, — ont été soumises à la critique la plus rigoureuse par les générations successives, et se sont néanmoins toujours plus fermement constituées. Ils savent qu'à l'inverse de tant de leurs doctrines, qui furent une fois universellement reçues et ont été d'année en année mises davantage en question, les doctrines de la science, d'abord reçues seulement par quelques savants isolés, ont lentement conquis une adhésion générale et sont maintenant en grande partie au-dessus de toute discussion. Ils savent que les savants dans le monde entier se contrôlent réciproquement de la manière la plus rigoureuse ; et que toute erreur est exposée et rejetée sans merci, sitôt qu'elle est découverte. « Ainsi pendant que le clergé est empêché d'examiner d'une façon parfaitement libre et courageuse jusqu'à quel point les dogmes chrétiens sont vrais ou faux, pendant tout ce temps, semblable à une marée montante, l'impression se glisse dans les esprits cultivés du monde chrétien que « la vérité théologique est en » quelque sorte différente de l'autre vérité, » et cela dans un sens auquel M. Mansell n'a jamais songé. On ne veut plus « accorder que la raison et la conscience aient deux poids et deux mesures. »

La religion doit être un sujet d'investigation dans le même sens scientifique que toute autre chose. Les dogmes que l'on dit trop profonds pour la raison, commencent à être très généralement estimés trop faibles pour supporter l'examen. Les objets de foi que les théologiens veulent préserver d'une façon si jalouse de toute investigation scientifique libre et courageuse sont de plus en plus suspectés d'être incapables de soutenir cette investigation. Il est naturel dès lors que de plus en plus on voie s'étendre et s'affirmer la prétention de se débarrasser de toutes les croyances, à l'exception de celles qui peuvent braver la lumière et appeler plutôt que fuir la critique.

Si l'on demande où, au point de vue purement scientifique on peut trouver de pareilles croyances, les savants répondront sans peine. Nous hommes de science, disent-ils, nous contrôlons

réciproquement nos résultats personnels par le plus sévère examen, nous dénonçons et nous rejetons l'erreur dès qu'elle est découverte, et les grandes conclusions de la science sont de jour en jour mieux établies. Quant aux dogmes de la théologie, ajoutent-ils, c'est exactement l'inverse qui a lieu. La plupart de ces dogmes, à mesure qu'ils sont soumis aux épreuves scientifiques des âges successifs, sont de plus en plus renversés. Reçus presque universellement autrefois, dans des temps comparativement dépourvus de science, ces dogmes sont aujourd'hui de plus en plus universellement mis en question, condamnés, rejetés, par les hommes cultivés et les penseurs. Il est évident qu'à une époque où l'atmosphère intellectuelle est surchargée, jusqu'à faire explosion, d'un pareil esprit et d'une pareille tendance, il faut ou bien que les dogmes chrétiens soient appuyés réellement et solidement « sur une preuve et un raisonnement semblable à ceux qui réclament notre assentiment aux propositions scientifiques ordinaires, » ou bien que les hommes de pensée et de culture, qui ont déjà si largement parcouru le monde chrétien en apôtres heureux de vues anti-chrétiennes sur Dieu, Christ, la révélation, voient avant longtemps le nombre de leurs disciples devenir plus effrayant encore qu'il ne l'est aujourd'hui, partout où ils répandront leurs doctrines.

Mais le christianisme sera-t-il capable de supporter un examen scientifique complet ? S'il ne l'est pas, tant pis pour lui. Car comme nous l'avons déjà remarqué, si le christianisme veut prétendre à être pris au sérieux par la classe cultivée déjà fort nombreuse et par les bataillons serrés qui la suivent, il doit se hâter alors de se faire accepter de leur part, exactement comme le font d'autres objets d'étude. Sinon, chacune des diverses formes de religion aujourd'hui mises en avant au nom de la pensée et de la culture moderne pour prendre la place du christianisme poursuivra ses succès plus ou moins éclatants dans sa tentative de s'emparer du gouvernement des esprits. Et il ne faut pas que nous chrétiens nous nous fassions illusion en pensant que les hommes de pensée et de culture qui demandent aujourd'hui une base scientifique pour

leur foi religieuse appartiennent tous à la « génération actuelle d'incrédules. » Bien au contraire, nous ne savons ce qu'ils deviendront demain, mais il est constant qu'ils réclament aujourd'hui et souhaitent de garder le nom de chrétiens. « Nous sommes visiblement arrivés, dit Froude, à une de ces périodes où on règle compte, où les titres établis sont examinés à fond, et les opinions établies éprouvées à nouveau. Dans les branches ordinaires de connaissances et de recherches humaines la mise en question judicieuse des opinions reçues a été regardée comme le signe d'une vitalité scientifique, un principe d'avancement dans la science, la source et la vraie racine du progrès salutaire et du développement. La Providence aurait pu placer la religion dans une sphère plus élevée, et établir sur la terre une autorité vivante et visible qui ne pût pas errer, étant guidée par le Saint-Esprit dans la vérité, et divinement maintenue dans sa possession. L'église catholique romaine se considère comme formant un corps pareil, mais, en rompant avec elle, les chrétiens protestants ont déclaré hautement que ni l'église de Rome, ni eux-mêmes, ni personne sur la terre, n'est exempt de la possibilité d'erreur. Il est de notre devoir aussi bien que de notre droit d'examiner de temps en temps nos remparts intellectuels, d'abandonner les positions que les changements de temps rendent intenables, et d'admettre dans le service du sanctuaire la pleine lumière des progrès scientifiques. » Nous ne devons pas non plus oublier ici le langage cité plus haut du duc de Somerset qui parlant des multitudes de l'église chrétienne déclare qu'elles « doivent ou bien abandonner et rejeter toute pensée religieuse ou appliquer aux documents de la religion révélée le même esprit d'investigation qui a déjà ouvert les sources de l'histoire et étendu le domaine de la science. » Tel est le secret du développement rapide et vraiment effrayant que le scepticisme moderne a pris parmi les chrétiens de la plus haute position intellectuelle. Ils sentent qu'il leur faut pour la vérité religieuse des raisons au moins aussi solides que pour toute autre vérité. Ils sentent et avec raison que le christianisme, en tant que conception théologique repose très

souvent sur des preuves qui ne sauraient satisfaire les besoins intellectuels d'un esprit scientifique indépendant. Les diverses formes de foi anti-chrétiennes maintenant répandues en plusieurs contrées chrétiennes sont au contraire mises en avant au moins avec toutes les apparences de la rigueur vraiment scientifique. Il y a donc là, disent ces gens, sous une forme ou une autre une foi religieuse qui, au moins d'apparence ou d'intention, repose sur une base scientifique rigoureuse, que sans contredit le christianisme ne possède pas, en tant que théologie. Quoi d'étonnant dès lors à ce que le christianisme soit rejeté et telle ou telle forme de croyance anti-chrétienne acceptée par un nombre toujours croissant dans l'église chrétienne d'hommes dont la tournure d'esprit est celle décrite plus haut? Evidemment le seul remède convenable est de placer au plus tôt le christianisme en présence de tous les autres systèmes de religion, sur une base vraiment scientifique si cela est possible. Si partout les hommes deviennent de plus en plus décidés à pouvoir se rendre scientifiquement compte de la foi religieuse qui est en eux, il faut ou bien qu'on leur montre que le christianisme répond à cette exigence, ou bien qu'on leur permette d'adhérer à un genre de foi qui a l'air d'y répondre. Tout dogme chrétien courant hors d'état d'avancer une raison vraiment scientifique pour réclamer la croyance d'un penseur vraiment cultivé doit renoncer à toute prétention d'être cru par lui.

Mais qu'arrivera-t-il si tel dogme chrétien désireux au contraire de renoncer à toute défense purement théologique se disposait à affronter bravement l'épreuve du monde savant moderne? Ce fait démontré, cette portion du christianisme au moins prendrait pied aussitôt d'une façon solide dans le monde savant. Dès lors qu'un savant affectât de parler d'un ton protecteur de cette portion du christianisme, ce serait tout à fait comme s'il condescendait à parler avec sympathie de la loi de gravitation. Si quelque homme influent dans les plus hauts parages intellectuels s'avisait de parler avec moquerie de cette portion du christianisme ce serait comme tenter de couvrir de ridicule quelque fait établi en physique. Enfin pour tout le monde entier des

savants, parler désormais de ruiner ce christianisme serait comme dépenser toute son habileté mécanique et toutes les ressources de ses magasins pour renverser un des problèmes les mieux établis d'Euclide. Ici donc s'ouvre un large champ d'activité chrétienne de la plus haute importance dans lequel nos laïques chrétiens doivent entrer immédiatement.

Quel que puisse être le sort de la plus grande partie de la *Théologie chrétienne*, nous ne pensons pas, pour ce qui nous concerne, que la tentative de placer le *christianisme* sur une base vraiment scientifique doive le moins du monde avorter. Au contraire nous avons déjà essayé dans une première étude, d'établir, au moins les miracles de Christ, sur une base aussi ferme dans le solide monde des faits que les batailles de César. Nous ne disons pas que nous ayons réussi dans notre entreprise; mais nous avons positivement jeté le gant aux savants modernes, les engageant à signaler quelque erreur dans la démonstration sur laquelle s'appuye notre proposition, et jusqu'à maintenant le gant n'a pas été relevé. Plus tard nous examinerons peut-être comment les autres principaux dogmes du christianisme peuvent supporter l'épreuve d'une étude scientifique indépendante. Pour le moment, nous ne sommes tout simplement qu'un théologien de profession et, bien que nous nous tenions toujours prêt à agir en dehors de cette sphère spéciale, comme théologien de profession, nous ne pouvons que préparer un peu la voie en ces matières pour nos laïques chrétiens instruits. Mais si ces derniers entreprennent un jour réellement de placer la foi et le système chrétien sur une base purement scientifique, il ne faut pas qu'il y ait de leur part, — et certainement il n'y aura pas de la nôtre — le moindre air d'incertitude, d'arrière-pensée, d'hésitation. Il faut dire en un mot que chacun des dogmes reçus, pour si sacré et fondamental qu'il soit, est sommé de comparaître au tribunal de la science pour être déclaré vrai ou faux. Pour éviter toute possibilité d'erreur, tout l'examen doit avoir lieu, comme le réclame avec raison Renan, dans un esprit purement séculier et non religieux, suivant la méthode des Grecs, des Musulmans, des Hindous,

hommes étrangers à toute théologie et qui ne songent ni à applaudir, ni à décrier, ni à soutenir, ni à démolir les dogmes. La vérité et rien que la vérité. La vérité non comme conséquence mais comme cause ; la vérité seulement pour de solides raisons ; la vérité, en exposant sans merci toutes les erreurs et tous les sophismes ; la vérité à tout prix et la vérité à tout hasard, tel doit être toujours le seul mot d'ordre. Dès que, après le stage indispensable d'une préparation soignée, la discussion des dogmes chrétiens aura été entreprise par nos laïques chrétiens dans cet esprit vraiment scientifique et dans le simple but de décider au point de vue strictement scientifique jusqu'à quel point ces dogmes sont vrais ou faux, aussitôt nos laïques chrétiens découvriront qu'ils travaillent simplement au même problème que tous les principaux sceptiques modernes ayant un esprit et une tendance vraiment scientifique. Car ces sceptiques ne se proposent point de se débarrasser par tous les moyens possibles de toutes les croyances religieuses par le simple motif qu'elles sont chrétiennes. Au contraire ils se proposent seulement de rejeter toute croyance chrétienne où anti-chrétienne qui ne peut braver la lumière et provoquer plutôt que fuir un examen scientifique courageux. Ils ne demandent point que les dogmes chrétiens soient repoussés par le savant moderne simplement parce qu'ils se trouvent être chrétiens. Au contraire ils se bornent à réclamer ce qui est parfaitement raisonnable que chacun de ces dogmes soit positivement appuyé sur des preuves et des raisonnements semblables à ceux qui réclament notre adhésion aux propositions scientifiques ordinaires, et qu'ils prennent alors ainsi leur place légitime comme partie de la science ; ou bien que l'on accorde franchement que ces dogmes n'ont pas de base scientifique et qu'ils soient ainsi repoussés comme n'ayant rien de commun avec la science. Il est parfaitement vrai qu'en entreprenant de décider à un point de vue strictement scientifique jusqu'à quel point les doctrines chrétiennes sont vraies ou fausses, le laïque chrétien partira de la supposition qu'elles sont vraies, tandis que l'ennemi du christianisme supposera dès le début qu'elles sont fausses, en tant qu'elles affirment

ou impliquent le surnaturel. Mais en même temps il est vrai aussi que dans le débat entre le laïque chrétien et l'anti-chrétien, ni l'un ni l'autre n'auront pour but suprême d'établir à tout prix la vérité de leur opinion, mais uniquement de découvrir jusqu'à quel point l'opinion de chacun et celle de son adversaire sont justes ou fausses. En d'autres termes dénoncer sans merci toute erreur, y compris la sienne propre, signaler toute vérité, y compris celle de son adversaire, voilà le but que poursuivront en commun les laïques chrétiens ou anti-chrétiens.

Et par ce moyen nous en aurons fini avec cette animosité traditionnelle, visant simplement au triomphe d'une opinion religieuse donnée, vraie ou fausse, qui n'a guère réussi qu'à rendre le mot de religion presque synonyme de cri de guerre, à amener, hélas! plus d'un de ces prétendus chercheurs religieux, orthodoxe ou incrédule, à n'être guère plus qu'un homme de parti des plus vulgaires dans une grossière querelle religieuse. En un mot par l'expédient proposé la religion serait aussitôt enlevée à cette région vulgaire et obscure de la lutte passionnée et partiale; les recherches religieuses participeraient de la dignité, du calme, de la sincérité que demande leur importance; et tout chercheur religieux sincère reconnaîtrait immédiatement dans tous les autres chercheurs religieux sérieux, orthodoxes ou incrédules, une fraternité commune de chercheurs de la vérité.

Et dans le sein d'une pareille communauté fraternelle, comprenant tous ceux qui cherchent sincèrement la vérité religieuse, orthodoxes ou incrédules, on devrait de fait comme de sentiment s'entr'aider pour dénoncer l'erreur qu'on se propose d'éviter, pour découvrir la vérité que l'on poursuit d'une égale ardeur.

A ce point de vue-là, honneur soit rendu à ces publicistes américains qui donnent chez nous une libre circulation, sous forme de volumes ou autrement, aux plus intrépides idées anti-chrétiennes d'outre-mer; honneur aussi à ces savants américains qui oralement ou par écrit commencent déjà réellement à obliger les plus sérieux, les plus honnêtes penseurs

chrétiens à entreprendre bravement l'examen scientifique libre et indépendant des doctrines chrétiennes généralement reçues. Que le combat maintenant s'engage loyalement et carrément sur chaque grand champ de bataille, et sur chacun des points fondamentaux des questions débattues. Que sans crainte ni protection le christianisme s'avance hardiment, prêt à entrer en lutte ouverte et honnête avec toute forme anti-chrétienne de foi qui s'affiche aujourd'hui au nom de la pensée et de la culture moderne pour le supplanter. Si ces formes-là comparées à lui se trouvent reposer sur une base scientifique, reconnaissons la vérité; si s'est lui au contraire qui se trouve avoir une base réellement scientifique reconnaissons aussi la vérité. Aussi sûrement qu'il se trouvera posséder cette base, aussi sûrement il reconquerra une autorité plus grande encore que jadis sur toutes les âmes élevées des pays chrétiens. S'il en était autrement il faudrait que ses amis mêmes augurassent autrement aussi de son avenir.

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Spiess. — De l'étude des religions [1]

La dissertation théologique que nous nous proposons de résumer, quoique un peu tard, contient des vues intéressantes sur un sujet dont l'importance et l'actualité n'échapperont à personne. C'est une question nouvelle à bien des égards que l'auteur a voulu élucider en traitant de *la valeur et de la place que l'on doit assigner, dans l'ensemble des disciplines théologiques, à l'histoire comparée des religions.*

Nous nous en tiendrons strictement à l'analyse et au compte rendu objectif de ses idées; aussi commençons-nous sans autre préambule.

La théologie chrétienne est une science positive au sens propre du terme; ses différentes disciplines constituent un ensemble, elles sont reliées entre elles par un principe commun, elles ont un même but, l'église (*ad administrandam ecclesiam*). Tel est le critère auquel on reconnaîtra si telle étude, telle science particulière mérite le titre de discipline théologique.

L'histoire comparée des religions peut-elle être considérée comme telle, et à quelles conditions? telle est la question à examiner, ou plutôt telle est l'affirmation que l'auteur se propose de démontrer. Schleiermacher, tout en reconnaissant l'importance d'une pareille étude pour la science, ne l'a cependant pas fait entrer dans son encyclopédie théologique. Et pourtant elle le mérite en ce qu'elle tend à déterminer la relation qui existe entre la religion évangélique et les autres religions. Mais pour atteindre ce but, il faut qu'elle soit une étude *comparative;* la méthode analytique ne suffit pas, elle doit suivre une méthode *synthétique,* afin de pouvoir remonter ainsi aux principes, aux lois générales et aux sources communes. Il s'agit en défini-

[1] *De religionum indagationis comparativae vi ac dignitate theologica. Dissertatio inauguralis quam publice defendit Edmundus Spiess, theologiae licentiatus, philosophiae doctor.* Jenae 1871.

tive d'introduire dans ce domaine la méthode qui a produit de si grands résultats dans d'autres domaines, tels que la philologie, l'anatomie, la statistique, etc. Ainsi l'on arrivera à déterminer *quels sont les caractères communs aux différentes religions,* d'où l'on pourra tirer comme conclusion *ce qu'est la religion en elle-même et pourquoi le christianisme est la religion absolue et parfaite.*

La première chose sera d'établir quels sont, dans le christianisme, les éléments qui sont communs avec les autres religions; ensuite quels caractères lui appartiennent en propre et d'où vient cette « différence spécifique. » C'est-là un travail *apologétique;* aussi est-ce dans cette discipline que nous rangerons notre étude. Sa place correspondra à celle qu'occupe dans l'*apologétique spéciale* ce qu'on appelle la *symbolique comparée*, ou l'étude des différents symboles des confessions chrétiennes. L'histoire comparée des religions formera donc une *introduction à l'apologétique générale,* discipline qui a pour but la défense du christianisme contre les autres religions, tandis que la mission de l'apologétique spéciale est la défense de telle ou telle confession chrétienne contre toutes les autres.

Quelle sera maintenant notre attitude vis-à-vis des autres religions? Sera-ce celle des Grecs qui appelaient *barbares* tous les autres peuples, ou celle des Juifs qui se croyaient les seuls enfants de Dieu? Non, comme chrétiens, et précisément parce que nous sommes chrétiens, nous nous souviendrons que Dieu est le père de tous les hommes, qui n'a pas voulu qu'aucun d'eux périsse. Nous considérerons donc plutôt la religion, dans ses formes diverses, comme le lien spirituel de l'humanité; elle est en effet universelle comme le langage, quoi qu'en aient dit certains voyageurs. Dès lors, nous aurons à établir la *supériorité* de la religion chrétienne et son *absoluité,* en tant qu'elle répond à la conscience religieuse universelle.

Nous nous souvenons que notre étude n'est pas une étude quelconque, historique ou philosophique, de la nature de la religion, mais qu'elle doit être comparative, c'est-à-dire dégager les rapports du christianisme avec les autres religions. Or le christianisme a emprunté de nombreux éléments soit aux Grecs et à leur philosophie, soit aux Orientaux et aux Perses en particulier. Il faudra donc distinguer les éléments *essentiellement chrétiens* (*proprie christiana*).

La méthode comparative pourra seule ensuite nous faire reconnaître quelle est la *nature même de la religion*, et si elle n'est point l'essence de la révélation elle-même, ce qui sera d'une grande importance au point de vue apologétique. Si les formes religieuses va-

rient extrêmement suivant les circonstances, *partout* cependant le principe fondamental reste le même, savoir le *rapport de dépendance de l'homme vis-à-vis de la divinité.* Toutes les religions renferment des éléments cosmologiques, anthropologiques, sotériologiques et eschatologiques ; toutes ont certaines maximes de morale ; toutes aspirent à une réconciliation avec Dieu ; chez toutes il y a cette idée : Dieu se fait homme, afin que l'homme devienne enfant de Dieu et participe à sa divinité. Tous ces demi-dieux du paganisme, Vishnou, Osiris, Adonis, ne signifient pas autre chose que la venue de Dieu en Christ. On ne songera plus dès lors à expliquer la religion par une fraude des prêtres ou par telle autre hypothèse ; on ne la considérera plus comme une *science contemplative*, — ou comme une *énergie morale*, — ou comme un *pur sentiment.* Elle sera bien plutôt la *relation avec Dieu de tous les forces de l'âme humaine dans son ensemble, pensée, sentiment et volonté*, relation par laquelle se résout dans l'homme le perpétuel antagonisme entre le sentiment de sa dépendance et la conscience de sa liberté. Voilà donc l'*idéal* posé. Si nous lui comparons les différentes formes religieuses, nous reconnaîtrons bientôt que le christianisme seul lui correspond d'une manière complète, et que par conséquent il peut seul apaiser l'âme humaine et satisfaire ses besoins de paix et de félicité.

Quant à l'étude même des diverses religions, il importe, avant de l'aborder, qu'on se fasse une idée juste des rapports de Dieu avec le monde. Il faudra éviter les deux erreurs opposées du *déisme* et du *panthéisme* qui rend impossible ce rapport, l'une en confondant les deux termes, l'autre en les séparant d'une manière absolue. Le rapport entre Dieu et le monde, entre la créature et le créateur, nous apparaîtra comme une relation réelle et vivante, dans laquelle l'un et l'autre terme est à la fois *actif* et *passif*, donne et reçoit ; à la *religion* de la part de l'homme correspond, de la part de Dieu, la *révélation* ou l'action par laquelle il transforme peu à peu la volonté *arbitraire* de l'homme pour le faire parvenir à l'état d'enfant de Dieu. Voilà toute l'histoire de l'humanité. Son but est la réconciliation avec Dieu, réconciliation qui s'opère dans notre être intime et dont le caractère est essentiellement psychologique et moral, comme l'indique le dogme orthodoxe de l'*appropriation du salut.*

Nous considérerons, par conséquent, comme *fausses* ou *païennes* les religions qui méconnaissent la séparation profonde qui s'est établie entre l'homme et la divinité, ou qui, en vertu d'une idée erronée soit de notre dépendance, soit de notre liberté, ne font pas du rétablis-

sement de la communion avec Dieu leur point central. Mais toutes, comme nous l'avons vu, tendent à Christ; toutes cherchent à satisfaire la conscience religieuse. Nous les apprécierons donc selon la manière dont elles réalisent ce programme.

En conséquence nous avons maintenant à établir notre *système de classification*. Nous rejetons le système appelé *sémitique*, qui, en se basant sur la distinction entre religions positives ou révélées et celles qui n'ont pas de document formel à leur base, exclut les religions païennes du nombre des religions; de même nous ne pouvons admettre, comme trop *extérieur*, le système qui tire son principe de différentes circonstances de temps, de lieux, etc.; enfin nous rejetons aussi tout système basé sur un principe purement *philosophique*, partant d'un *a priori*. En effet, toute classification doit tirer son principe de la nature même des faits auxquels elle s'applique; sinon elle risque d'être superficielle ou arbitraire.

Parmi les auteurs les plus récents, c'est M. Otto Pfleiderer qui a donné le meilleur principe de classification. Partant du double sentiment de dépendance et de liberté qui se manifeste dans la conscience religieuse, il établit deux grandes classes: I. Les religions dans lesquelles l'un de ces deux sentiments est favorisé aux dépens de l'autre. II. Celles qui maintiennent ces deux sentiments l'un en face de l'autre, en leur accordant la même importance. Les premières sont les religions *païennes* ou *polythéistes;* — les secondes sont les religions *monothéistes*. La première classe est subdivisée en trois sous-classes : 1° Les religions *naturelles immédiates*, — *merae naturalitatis*. (Sémites et Egyptiens, — Hindous et Germains.) 2° *Les religions naturelles cultivées*, — *excultae*. (Chinois, Grecs et Romains.) 3° *Religions supranaturalistes*. (Brahmanisme et boudhisme, — religion de Zoroastre.) Enfin, dans chacune de ces subdivisions se distinguent de nouveau deux groupes selon que prédomine le sentiment de la dépendance ou celui de la liberté.

Tout en reconnaissant la justesse du principe général de classification, nous remarquons certains détails qui prêtent à la critique. Pourquoi, par exemple, omettre les religions des peuples de l'Amérique, fétichisme et shamanisme? Pourquoi placer les Egyptiens dans la première sous-classe et non dans la seconde? Ici se montre la défectuosité du système; il est difficile, en effet, de fixer la limite entre les différentes sous-classes, ce qui prouve que le principe de subdivision repose sur un fait trop extérieur.

Nous voulons chercher un fait plus profond comme base d'une sub-

division et nous le trouvons dans la *race* et dans *le langage*, dont l'affinité avec la religion ne saurait être méconnue. Nous aurons à côté du principe psychologique et comme subordonné le principe *ethnologique et linguistique*.

Après avoir ainsi fixé les traits généraux de notre discipline et avant d'aborder l'étude de l'histoire comparée proprement dite, nous aurons à faire l'étude des sources et documents, tâche ardue si l'on considère le nombre des matériaux et leur accès difficile. Il faudra néanmoins élucider une foule de questions préalables telles que l'époque de la rédaction des documents, leur degré d'autorité, à quel point ils renferment la croyance générale ou seulement une doctrine ésotérique, quelle est la valeur et la signification des symboles et cérémonies, saisir le sens des mythes, dégager l'influence du législateur sacré, etc., etc.

Sans que nous puissions dès à présent en déterminer les résultats, nous pouvons cependant apprécier l'importance de notre discipline dans son résultat général. De la comparaison des diverses religions, il ressort comme traits caractéristiques le *sentiment de notre dépendance vis-à-vis de la divinité, le fait de la loi morale et la conscience du devoir*, *le besoin d'une réconciliation avec Dieu et l'espérance d'une vie éternelle*, lesquels réunis constituent l'idéal religieux. Or, dans le christianisme, aucun de ces phénomènes de la conscience n'est laissé de côté, et par ce fait même, les vérités et les préceptes qu'il renferme acquièrent une *valeur universelle*. Le christianisme est donc la religion qui satisfait la conscience religieuse de toute l'humanité.

Thèse académique.

Auguste Porta. — Le Saint-Esprit dans l'église d'après le livre des Actes. — Lausanne 1873.

Dans une *Introduction* intitulée *Promesse du Saint-Esprit*, M. Porta esquisse d'abord la notion de l'Esprit-Saint telle qu'elle découle des prophéties de l'Ancien Testament, et en particulier du morceau important Joel II, 27-32. Puis il en vient aux promesses de Jésus (Jean XIV-XVI) et détermine plus exactement l'œuvre et l'importance de l'Esprit-Saint pour les disciples et pour le monde. Examinant ensuite le rapport que les promesses évangéliques établissent entre le Saint-

Esprit et la personne de Christ, M. Porta admet, non sans quelques réserves, que Jésus a vu dans le Paraclet une personne proprement dite.

Abordant son sujet proprement dit, M. Porta, dans un chapitre Ier, traite de l'*effusion du Saint-Esprit et de la création de l'église*. Il discute les différentes interprétations du miracle de la Pentecôte ; puis il insiste sur la portée de cet événement, qui est l'accomplissement des antiques promesses, « l'entrée réelle et définitive du Saint-Esprit dans la communauté des croyants, l'inauguration décisive du nouveau règne de Dieu en Christ. »

Le chapitre II, *Affermissement et développement de l'église*, nous montre la communauté se fortifiant contre ses ennemis extérieurs, les Juifs (guérison de l'impotent du temple, Act. III et IV), et réagissant, sous l'action de l'Esprit, contre le mal qui se révélait dans son sein. (Histoire d'Ananias et de Saphira, Act. V.)

La propagation de l'évangile en terre païenne fait l'objet d'un troisième chapitre intitulé *Extension de l'église*. Les principaux événements historiques se rapportant à ce sujet : la *conversion de l'officier d'Ethiopie*, *celles de Saul et de Corneille*, *le synode de Jérusalem*, *les voyages missionnaires de l'apôtre des gentils*, sont successivement passés en revue. L'auteur examine ensuite trois faits importants relatifs à la communication du Saint-Esprit pendant cette période. Ce sont : *l'envoi des apôtres aux Samaritains ; la communication de l'Esprit à Corneille et à ses amis ;* enfin le *don de l'Esprit aux disciples d'Ephèse.* (XIX, 1-7.)

La dissertation de M. Porta se termine par quelques conclusions : 1) L'auteur des Actes présente le Saint-Esprit comme personnel, conclusion que M. Porta tire « d'après une impression d'ensemble, sans prétendre trouver d'argument décisif dans tel ou tel passage isolé, » « mode d'agir, ajoute-t-il, qui serait téméraire et surtout méconnaîtrait le caractère historique et pratique du livre. » Cet esprit est à la fois un *témoin* de Jésus-Christ, et une *puissance* conférée aux disciples en vue de la tâche qu'ils ont à remplir. 2) Le Saint-Esprit est dès lors immanent dans l'église, dont il devient l'âme et le principe de vie. Dans le cours des Actes, il se présente sous deux aspects principaux : *a*) D'abord comme un don, un privilége accordé aux hommes d'en haut, don que les grâces extérieures révèlent sans l'épuiser ; *b*) Ensuite comme un agent souverain, inspirateur de la vie de l'église, qu'il *dirige*, qu'il *édifie* et dont il amène enfin l'*extension* extérieure ; 3) L'Esprit pénètre l'église par une marche progressive, s'assimilant toujours l'élément naturel pour l'élever et le purifier.

REVUES

JAHRBUCHER FUR DEUTSCHE THEOLOGIE.

Année 1873.

Première livraison.

WEIZSAECKER. La décrétale: *Licet de vitanda.* (Sur l'éléction des papes. Alexandre III et le troisième synode de Latran, de 1179. — (Cette étude fait suite à celles sur l'élection des papes de 1059 à 1130, dans la 3e livraison de 1872.)

BUDDENSIEG. Une tradition anté-mosaïque sur le déluge (découverte par l'assyriologue Georges Smith dans les inscriptions cunéiformes conservées au Musée britannique).

H. SCHMIDT, diacre à Stuttgart. La résurrection du Seigneur et son importance au point de vue de la personne et de l'œuvre de Christ. A l'occasion de la « Vie de Jésus » de Keim. (Voir le 1er article dans la 3e livraison de 1872.)

Bulletin.

Seconde livraison.

WEIZSAECKER. Le concile apostolique. (Gal. II et Act. XV.)

GASS, à Heidelberg. La valeur morale de l'ascétisme. Chapitre de morale chrétienne.

SACK, à Bonn. De la naissance du Seigneur. (Luc I, 35.)

Bulletin, renfermant, entre autres, un compte rendu de M. Schulze sur la « Résurrection de Jésus-Christ, » par M. Louis Thomas.

Troisième livraison.

DIESTEL, à Tubingue. L'historiographie hébraïque. Leçon d'ouverture.

DUSTERDIECK, à Hanovre. Le prophète Esaïe. Conférence faite dans l'Union évangélique de cette ville.

SCHMIDT (Woldemar), professeur à Leipsig. De la notion et de l'importance pratique du dogme ecclésiastique. Rapport lu à la conférence pastorale de Meissen.

WAGENMANN, à Goettingue. Souvenirs séculaires. Coup-d'œil rétrospectif sur l'histoire de l'église pendant l'année 73 des différents siècles de l'ère chrétienne.

FORSTER, pasteur près de Naumbourg. Macaire l'aîné, d'Egypte. (Sa vie, ses homélies, sa doctrine.)

Bulletin.

Quatrième livraison.

JACOBY, à Kœnigsberg. Les éléments constitutifs du culte apostolique.

HUTHER, pasteur dans le Mecklembourg (collaborateur de l'exégète Meyer). La structure de la première épître de l'apôtre Jean. A l'occasion de l'ouvrage de E. Haupt sur 1 Jean (1869), et du travail de l'antistès Stockmeyer, de Bâle, sur la structure de la même épître. (1873.)

WEIZSAECKER. La constitution de l'église au siècle apostolique. (1 D'après les épîtres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Romains et aux Corinthiens. 2. D'après les autres épîtres attribuées à Paul, et les Actes.)

Bulletin.

LA
DOCTRINE CHRÉTIENNE DE LA JUSTIFICATION
ET DE LA RÉCONCILIATION

PAR

A. RITSCHL[1]

(Suite).

IV. Dissolution complète de la doctrine de la réconciliation et de la justification par les théologiens allemands de la période des lumières.

Malgré Socin et ses critiques, les théories luthériennes et réformées de la justification se développèrent et conservèrent leur autorité dans l'église, jusqu'à la fin du XVIIe siècle.

Le seul résultat des objections sociniennes fut que les théologiens cessèrent, au commencement du XVIIIe siècle, de chercher à ce dogme une explication rationnelle, et se mirent à faire de son irrationnalité même la preuve de son origine divine et surnaturelle.

Comment se fait-il donc que, moins d'une génération plus tard, des théologiens luthériens travaillèrent à renverser le dogme de la justification, en se plaçant au point de vue socinien, tandis qu'aucun théologien réformé, socinien, ou remontrant ne prit part à cette œuvre de démolition?

Baur tente d'expliquer ce phénomène en disant que l'esprit des théologiens, brouillé avec l'objectivité du dogme, tente de s'affirmer dans sa libre subjectivité en se délivrant du joug de toutes les définitions antérieures. Malheureusement l'histoire

[1] *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, dargestellt von Albrecht Ritschl. — Voir la *Revue de théologie et de philosophie*, janvier, 1873.

ne permet pas cette explication, car cet esprit d'absolue subjectivité dont parle Baur ne se trouve pas dans son développement complet chez les sociniens, mais bien chez les luthériens, leurs adversaires.

La raison la plus générale qui explique les tendances rationalistes et naturalistes est la division que le XVIe siècle a apportée dans l'église d'Occident. Les manifestations anabaptistes de la première période, les systèmes philosophiques, favorables à la doctrine chrétienne mais n'ayant pas pour but l'édification de l'église, affaiblirent la notion de cette dernière. Enfin les guerres religieuses, les pires de toutes, entreprises au nom des dogmes, et amenant dans les peuples des effets de démoralisation contraires au but même de la religion, désaffectionnèrent beaucoup de personnes sérieusement morales et religieuses de toute définition dogmatique. Ces personnes eurent recours à la religion naturelle, que les premiers chrétiens avaient déjà préconisée en croyant reconnaître dans les meilleurs philosophes païens des idées sur Dieu, sur l'âme et son immortalité, identiques à celles qu'ils professaient eux-mêmes. Les premiers représentants de cette école furent, en France, *Jean Bodinus*, personnellement catholique, et, en Angleterre, *Edouard Herbert de Cherbury*, le père du déisme anglais.

En Allemagne, nous trouvons l'action des mêmes causes et l'influence du déisme anglais ; mais la théologie n'abandonna jamais l'idéalisme pour le sensualisme et l'empirisme, comme en France et en Angleterre. Il y eut, de plus, au mouvement rationaliste allemand une cause particulière : ce fut l'individualisme, qui put s'établir grâce à l'inconsistance de la notion d'église, et qui fut fortifié par le piétisme, dont la piété éminemment individualiste se plaisait plus aux conventicules que dans la réunion de tout le troupeau.

Enfin, nous avons la philosophie de Wolff, comme cause directement efficiente du mouvement rationaliste. Par son intermédiaire, le rationalisme plonge ses racines dans la philosophie de *Leibnitz*. La conception du monde, qui faisait le fond de la doctrine de ce philosophe, n'était cependant pas hostile à la doctrine ecclésiastique. En vertu de sa théorie des causes

finales, qui ne peut trouver sa réalisation que dans le monde spirituel *(civitas Dei)*, il admettait la liberté humaine comme constituant avec la souveraineté de Dieu une harmonie préétablie et amenant le meilleur monde possible. Le péché, condition *sine qua non* de ce monde où existe la liberté des créatures, est pris cependant au sérieux par Leibnitz, qui admet la réprobation éternelle des méchants, de ceux qui repoussent la grâce, comme une condition de l'ordre dans le monde supérieur, le royaume de Dieu.

Leibnitz ne ferme pas par sa doctrine la porte à la rédemption, qui a été positivement défendue par plusieurs de ses disciples ; mais sa théorie du péché, de son origine en particulier, n'est évidemment plus d'accord avec celle du péché originel des théologiens antérieurs. Il la donne sans doute comme une hypothèse sans valeur dogmatique ; mais, avec cette hypothèse, il a détaché son siècle du dualisme maintenu par les théologiens de la réforme, et affaibli le caractère absolu en bien et en mal, qu'ils avaient attribué au monde à venir. Les conséquences de cet affaiblissement ont été tirées jusqu'au bout par les théologiens de l'époque dite des lumières. (*Aufklœrungs-Periode.*)

Les premiers disciples de Leibnitz ne se sont cependant pas engagés plus avant dans cette voie, et, se rapprochant de la doctrine ecclésiastique, ils ont combattu les théories superficielles que *Dippel* voulut lui opposer. Ce théologien soutient que Dieu délivre les hommes des suites naturelles du péché, qui sont la privation de Dieu lui-même comme du souverain bien, en leur envoyant des châtiments qui n'ont d'autre but que de les rendre meilleurs. Naturellement toute idée de substitution tombe, et Christ n'a eu d'autre but, par sa mort, que de nous enseigner, par l'exemple, à supporter les châtiments bienfaisants de Dieu et à anéantir en nous le vieil homme. *Canz,* de Tübingue, réfuta Dippel en s'appuyant sur l'idée du droit naturel et divin, et en montrant que le châtiment, qui doit relever sans doute, a aussi pour but d'empêcher le libre acquiescement au péché et ses conséquences pour le monde en général.

Wolff fut infidèle aux principes caractéristiques de la philosophie de son maître, Leibnitz. Il les remplaça, surtout en morale, par une doctrine dualiste et autoritaire, en vertu de laquelle les actes d'un homme sont envisagés isolément, et jugés suivant qu'ils rendent l'état de l'homme qui les accomplit plus ou moins parfait. La société n'est regardée que comme un contrat entre les individus; par conséquent les devoirs envers soi-même priment les autres, et ne sont pas même subordonnés aux devoirs envers Dieu. La conséquence est claire, bien que Wolff se soit refusé à la tirer lui-même : c'est l'inutilité de toute révélation divine, puisque toute la morale peut être fondée en dehors de la pensée de Dieu.

L'école qui marcha dans cette voie, et qui reçut le nom de *théologie des lumières,* est encore aujourd'hui difficile à envisager avec impartialité; car son influence se prolonge jusqu'à notre époque. Il faut en tout cas se garder de lui attribuer une tendance positivement anti-chrétienne. Nous avons vu du reste que l'orthodoxie qui la précéda est responsable de son avénement.

Les premières négations de cette école, concernant la doctrine de la réconciliation, furent exposées par *Tœllner*. Ce théologien nia la valeur de l'obéissance de Christ pour satisfaire à la justice divine, au triple point de vue de la personne humaine de Christ, qui devait par elle-même cette obéissance, de sa charge sacerdotale qui, déterminée par la grâce divine, ne peut avoir pour but de se soumettre pour les autres à l'économie de la loi et de réaliser à leur place une perfection incompatible avec leur faiblesse, de la satisfaction, enfin, opérée par les souffrances de Christ, laquelle deviendrait inutile. Celle-ci, du reste, n'est pas considérée comme ayant en vue la justice divine, mais comme un moyen de sanctification et une punition destinée à servir d'exemple.

Tœllner se rattache ainsi aux sociniens et aux arminiens, mais en réalisant sur eux un progrès sérieux relativement à l'idée de Dieu, qui n'est plus celle du moyen âge mais celle des réformateurs. Il se sépare cependant considérablement de ces derniers en ce qui concerne le but des châtiments de

Dieu ; et ses successeurs, *J.-A. Eberhardt* et *Steinbart*, vont encore plus loin dans cette voie. *Eberhardt* donne pour seul but aux châtiments de Dieu l'amélioration du pécheur châtié ; mais il est loin de se rendre compte du rôle que doit jouer chez celui-ci le sentiment de sa coulpe, qui seul peut vivifier cette doctrine. *Steinbart* fait encore plus nettement la distinction entre les châtiments que le péché amène naturellement après lui, et ceux qui n'ont leur source que dans la volonté de Dieu. L'amour que Dieu nous a témoigné en nous envoyant Jésus-Christ nous montre que nous n'avons point à craindre ces derniers de la part du Père céleste, et que les suites naturelles et inévitables du péché peuvent seules nous atteindre. On sent ici combien depuis Dippel, par exemple, le sentiment de la gravité du péché s'est effacé chez les théologiens. D'ailleurs Eberhardt, Steinbart et encore plus nettement *Lœffler*, nient positivement la valeur expiatoire de la mort de Christ. Ils expliquent les idées et les termes de sacrifice, chez Jésus-Christ et ses apôtres, comme une accommodation aux idées juives. La mort de Christ n'a eu pour but que de délivrer les hommes de la crainte servile que juifs et païens avaient de Dieu, et de nous assurer son amour ; il ne peut être question de substitution. Ils furent suivis dans cette voie, avec quelques modifications et adoucissements, par *Semler* et *Gruner*.

L'affaissement religieux et moral est visible dans cette école. Il faut cependant reconnaître que les théologiens qui en font partie ont contribué à enlever à l'idée de Dieu le caractère métaphysique que lui avait donné le moyen âge et à la rendre plus morale ; il faut ajouter d'ailleurs que la justice au rabais, proclamée par les rationalistes, était admise en pratique sinon en théorie déjà dans la période précédente.

L'influence de la théologie rationaliste se fit sentir assez fortement sur ses adversaires mêmes qui, avec raison, mettaient la mort de Christ en rapport immédiat avec le salut des hommes. *Michaelis*, en particulier, donna plutôt pour cause aux châtiments de Dieu l'horreur pour le mal et le désir d'intimider le coupable que le besoin de satisfaire une justice

offensée. Il proportionna la grandeur de l'offense uniquement à la majesté de celui qu'elle atteint. *Storr* enfin affaiblit sérieusement la valeur absolue de la loi aux yeux de Dieu. Aucun de ces théologiens d'ailleurs n'a réussi à élever, sur les ruines des distinctions théologiques, un édifice à la fois plus biblique et plus religieux. Pourquoi nous en étonnerions-nous? c'est là une œuvre qui n'a point encore été accomplie même de nos jours.

V. Le problème de la réconciliation nouvellement déterminé et limité par Kant.

Les services rendus par Kant à l'étude du problème qui nous occupe sont importants, quoique indirects. Sa méthode critique l'amène à poser l'obligation absolue qui nous lie à la loi morale, sur le fondement solide de la liberté; et par ce fait elle lui assure un rang bien supérieur à celui qui revient soit aux rationalistes, soit à leurs adversaires, qui tous avaient rabaissé le problème au niveau de notre position relative dans ce monde. Il a ainsi remis en honneur le point de vue moral auquel les réformateurs envisageaient le monde, car il faudrait être bien superficiel pour voir une contradiction insoluble dans le fait que ceux-ci ont tiré la notion de la loi morale de celle de Dieu, tandis que Kant la fait dériver de la liberté humaine.

Pour lui la morale a pour objet le bien. Celui-ci ne peut-être qu'un attribut de la volonté. Une volonté est bonne quand elle est déterminée par le devoir seul. Le devoir est la règle du bien comme expression d'une loi générale. De là le précepte: *Agis comme si la maxime qui inspire ton action devait, par ta volonté, devenir une loi générale.*

Cette morale ne peut pas se fonder sur une base empirique, mais sur un *a priori* purement rationnel. La raison seule doit dicter ce qui est moralement bon; et ces ordres *impératifs* ont un caractère non hypothétique, mais *catégorique*. Ils sont l'expression du fait que la moralité qu'ils sont appelés à réaliser est un but et non un moyen. Il n'y a qu'un être ayant

en lui-même une valeur absolue, pouvant être considéré comme ayant son but en lui-même, qui puisse être pour nous la source de tels ordres. L'humanité réalise ce caractère; aussi peut-on transformer le précepte ci-dessus dans le suivant : *Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité soit dans ta personne, soit dans celle des autres, comme un but, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen.* Comme cette règle est tirée de l'essence même de celui qui la doit appliquer, l'homme, nous avons, comme troisième principe de la volonté, le fait que *la volonté de tout être raisonnable n'est morale que comme volonté posant des lois universelles, c'est-à-dire dans son autonomie.* En effet, la volonté humaine n'est pas seulement soumise à la loi, elle la pose elle-même; et c'est ainsi que, appartenant comme membre au règne des fins, l'homme possède une dignité propre, principe de sa moralité.

Telles sont les bases de l'impératif catégorique. Si l'on demande comment il est possible, on ne trouvera pas d'autre explication que *la liberté*, qui, inaccessible à l'expérience des êtres purement sensibles, ne peut appartenir comme attribut qu'à un être qui soit membre du monde intelligible, et dont la volonté puisse être considérée, en dehors du temps, comme cause absolue.

Ainsi considérée, la liberté se concilie avec la souveraineté de Dieu; et, de plus, elle nous rend compte du fait que la conscience condamne tout acte mauvais, sans admettre comme excuse l'habitude ou le fait d'une négligence involontaire.

Cette conception de la volonté est bien supérieure à celle de Leibnitz, qui la regarde comme une force déterminée par des impressions extérieures. Elle explique même, d'une manière plus satisfaisante que la doctrine orthodoxe du péché originel, le sentiment général et commun de péché et de culpabilité, sur lequel seul peut se baser l'idée chrétienne de la réconciliation. Aussi y aurait-il une singulière injustice à appeler pélagienne une doctrine en vertu de laquelle Kant est obligé de regarder le châtiment avant tout comme un acte de justice.

Après avoir posé ses bases de la morale sur une étude critique de la nature humaine, Kant en vient à se demander quel

est le souverain bien ; et il le trouve dans l'union de la vertu et du bonheur, la première servant de cause à ce dernier. Mais comme cette union ne se trouve pas en ce monde, l'idée de Dieu et l'immortalité se présentent comme postulats *du souverain bien*. La grande erreur de Kant est d'avoir voulu établir cette notion du souverain bien uniquement sur celle du devoir, et d'avoir ainsi attribué une valeur dogmatique à ses principes purement critiques. L'étude qu'il fait lui-même *des mobiles de la raison pratique* est là pour nous montrer que les principes qu'il a posés n'épuisent pas l'ensemble des conditions qui font agir l'homme comme être moral.

En établissant comme mobile supérieur le respect de la loi dans sa combinaison avec un amour raisonnable et légitime de soi-même, il semble indiquer le point où la morale doit passer des principes critiques et aprioristiques à un développement empirique. Mais tel n'est pas le cas ; l'opposition entre le monde intelligible et le monde sensible est maintenue ici où elle n'a que faire, et où elle porte même atteinte à la solidité des principes critiques posés par l'auteur.

De plus, Kant, en prétendant que les principes critiques qu'il avait posés épuisaient la liste des conditions de la moralité, faisait de la religion un accessoire de la morale. L'idée de Dieu n'apporte pour lui rien de nouveau à la loi morale ; elle est presque inutile. Kant insiste, il est vrai, sur la nécessité de ce postulat en soutenant l'existence d'un royaume spirituel et moral, qui ne peut exister sans avoir à sa tête un législateur suprême moral. Ce royaume ne peut se manifester que par une église, association saisissable par les yeux. Mais c'est justement là la meilleure preuve de l'impossibilité où se trouve Kant d'édifier la religion sur des bases purement rationnelles. La religion s'efforce en effet d'assurer la liberté humaine en face de la dépendance incontestée où l'homme se trouve vis à-vis de la nature, en unissant ces deux éléments dans la volonté de Dieu, leur commun auteur. La critique de la raison pratique de Kant fonde, au contraire, la liberté humaine uniquement sur les lois de la nature de l'homme. L'idée de Dieu est donc inutile pour lui, ou bien elle réagit sur ses notions de la

liberté et de l'autonomie aussitôt qu'elles doivent se traduire dans la pratique. Cette inconsistance se fait partout sentir dans l'étude que fait Kant des problèmes qui nous occupent.

Kant se place, pour étudier le problème du mal, au point de vue de la morale individuelle. Il en reconnaît l'existence en l'homme dès les premières manifestations de sa libre volonté. Il n'en cherche la cause ni dans un héritage des ancêtres, ni dans les sens, ni dans une révolte contre la loi, mais dans une fausse conception de la loi morale, et dans la tendance à chercher dans l'amour de soi-même la condition de l'obéissance à la loi morale. Quant à l'origine soit temporelle, soit rationnelle de ce mal radical de l'espèce humaine, Kant la déclare impossible à connaître, et n'attribue qu'un sens allégorique à l'histoire biblique de la chute. Ce qu'apporte l'intervention de la liberté dans cette explication du mal, ce n'est pas tant pour Kant la possibilité du mal, que la possibilité de puiser dans ses propres forces la restauration de l'attrait originel vers le bien.

Ce qui rend possible le retour au bien d'un méchant homme, c'est le fait que son respect pour la loi morale continue d'exister dans l'attrait qui le lie au mal. Sa liberté, qui fonde en lui la conscience de sa destination morale, lui donne aussi la force de la réaliser, et doit amener en lui une révolution semblable à une nouvelle naissance. Cette œuvre se fait à la longue ; mais pour Dieu, qui connaît les cœurs, l'homme nouveau est déjà bon, dès qu'il l'est en principe. Par cette remarque, Kant passe au point de vue religieux.

Il admet que l'homme n'est pas l'auteur de l'idée que son devoir est de réaliser en lui-même le type de la perfection morale, mais qu'elle lui a été donnée d'en haut par la réalisation de ce type en un homme, et que l'humanité l'a acceptée. Et si Dieu reçoit comme parfait l'homme converti, c'est en conformité avec ce type personnifié de la perfection morale, qui est désormais pour lui le modèle, le guide, et qui a pu aller pour lui jusqu'à subir la mort. Nous nous trouvons ici dans les eaux de l'arminianisme ; mais Kant en sort de nouveau en déclarant que pour être sûr d'être l'objet de la miséricorde

divine, l'homme doit avoir en lui-même cette foi, que, placé dans des circonstances analogues, il suivrait fidèlement l'exemple du Fils de Dieu, auquel il s'attache. C'est donc, après tout, en lui-même que l'homme régénéré met sa confiance, en vertu du principe qu'il doit pouvoir ce qui est son devoir, et qu'il trouve dans le monde supérieur de sa liberté la force dont il a besoin. Ici encore nous avons les principes critiques de la moralité, devenant, sans modification, la base de la morale pratique.

C'est aussi ce qui fait l'erreur de Kant dans sa notion de la satisfaction. Nul, dit-il, ne peut prendre sur lui la coulpe d'un autre, car elle est essentiellement personnelle, quoique toutes les bonnes actions subséquentes ne puissent pas l'enlever. Mais le régénéré est, en un certain sens, un autre homme qu'auparavant, et, comme son changement est un sacrifice et amène beaucoup de souffrances supportées par amour du bien, il supporte ce qui revenait comme punition à son état précédent.

C'est là une doctrine semblable à celle de l'anabaptiste *Jean Denk*, ce qui s'explique par le fait que tous deux, Kant et Denk considèrent l'homme dans son isolement. Il est juste de regarder les maux que supporte le chrétien comme un châtiment bienfaisant, mais on se demande s'ils peuvent servir de châtiment pour la coulpe précédemment encourue. Ne serait-ce pas plutôt l'expiation par Christ qui fournirait la clef de ces punitions bienfaisantes? Kant semble en avoir une intuition lorsqu'il nous parle du triomphe du bien sur le mal, et de la fondation d'un règne de Dieu sur la terre. Ce règne devrait bien être établi sur des bases purement morales et rationnelles. Mais la faiblesse de la nature humaine a nécessité que ce fût une église, ayant des statuts regardés comme divins et révélés, et réunis pour former une foi historique, dont le but est de préparer l'avénement de la foi purement morale et religieuse.

On arrive par là à une antinomie. La foi rationnelle ne peut faire découler pour l'homme la valeur de la satisfaction que de sa conduite, tandis que la foi historique fait dépendre le changement de conduite de la foi en une réconciliation avec Dieu, opérée par le sacrifice d'un autre. Kant essaie de résoudre cette

antinomie en déclarant que ce qui nous intéresse, dans l'apparition du Fils de Dieu, c'est le type que nous présente déjà notre raison, et dont nous faisons l'objet de notre foi.

En tout cela il a le tort d'identifier deux notions, celle de l'église et celle du règne de Dieu, en faisant de la première de ces deux institutions un degré imparfait de la seconde. Ce sont deux notions paralèlles, l'une plus essentiellement religieuse, l'autre plus strictement morale, et qui, ayant une grande action l'une sur l'autre, ont gardé leur autonomie ; ensorte que, s'il est prouvé que la réconciliation est nécessaire pour rétablir l'union de l'homme avec Dieu, ce sera là une pensée qui ne perdra jamais sa valeur.

Cette lutte perpétuelle, que nous venons de constater chez Kant, entre ses prétentions philosophiques et l'influence qu'exerce sur lui le christianisme, montre chez lui un fond religieux bien supérieur à celui de ses prédécesseurs, et qu'une grave erreur a pu seule empêcher de porter ses fruits.

En acceptant les principes de Kant, on pouvait considérer les faits historiques qui sont l'objet de la foi religieuse positive, comme des symboles des faits rationnels et moraux, et cette foi elle-même comme un degré transitoire du développement moral. C'est là ce que fait Kant lui-même. Mais on pouvait aussi regarder ces faits comme conduisant à une connaissance plus haute que celle à laquelle s'élève la raison pure ; c'est là le point de vue théologique représenté par *Tieftrunk*, de Halle. La réconciliation est pour lui le complément apporté à un manque coupable de justice propre vis-à-vis du souverain juge, en tant que cette justice est nécessaire pour réaliser le but final du monde; et il la déduit *a priori* des exigences de la loi morale. Elle n'est donc pas un acte du caprice de Dieu, mais un acte conforme aux lois morales, et destiné à réaliser le règne de Dieu. Du côté de l'homme, la foi est une confiance vivante; et Tieftrunk insiste sur ce qualificatif, qui exprime son idée que le progrès moral est une condition nécessaire du pardon, sinon sa cause efficiente. Ce qui est caractéristique dans son système, c'est que la réconciliation a pour but d'enlever seulement la conscience du péché et non les maux qui servent de punition.

Ceux-ci disparaîtront peu à peu à mesure que le chrétien s'en rendra digne. Enfin il considère la mort expiatoire comme un symbole, nous exprimant par analogie la position de Dieu vis-à-vis de l'homme; car, aussi bien que Kant son maître, il se déclare impuissant à concilier rationnellement en Dieu la justice et la grâce.

Les autres disciples de Kant, comme *Nosselt, Staüdlin, J.-W. Schmid,* d'Iéna, *Flatt*, de Tübingue, suivent Tieftrunk dans la distinction qu'il fait entre le pardon des péchés et l'abolition du châtiment. Ils voient dans le premier l'expression de l'amour et de la faveur de Dieu appliqués à l'homme qui se perfectionne, et dans la mort de Christ seulement la preuve de cet amour de Dieu et de son horreur pour le mal. Quant à l'enlèvement du châtiment, ils le regardent tous comme impossible ; mais ce châtiment est à leurs yeux affaibli pour le chrétien par le sentiment de la satisfaction de soi-même et de la reconnaissance envers Dieu. Ces penseurs retournent évidemment au point de vue de la période précédente, et cela sur les bases de la morale purement individuelle prêchée par Kant. *Krug* lui-même, qui pose à nouveau le problème de l'antinomie entre la liberté humaine et la grâce de Dieu, le résout en affirmant que cette dernière complète ce qui manque à la première pour obtenir la faveur entière de Dieu. C'est encore retourner aux solutions offertes par la période dite des lumières. Tieftrunk seul mérite une place à part pour avoir posé la certitude de l'enlèvement de la coulpe comme base de la sanctification, et avoir ainsi construit sa théologie à l'aide des passages, isolés il est vrai, où Kant fonde la moralité sur les idées religieuses.

La philosophie de la religion que nous offre *de Wette* plonge aussi ses racines dans les principes de Kant. La religion constitue pour de Wette le monde supérieur des idées, monde auquel nous initient les fondateurs de religion qu'on doit regarder comme inspirés de Dieu et porteurs de sa révélation. Celui qui est venu présenter dans sa vie et fonder dans le monde l'harmonie entre la destinée de l'homme et le but final du monde doit en particulier être honoré comme l'apparition personnelle de la raison divine.

Sur ces bases, de Wette regarde le mal comme le résultat de l'existence d'un être fini dans une nature finie, mais en ajoutant que c'est là notre propre faute. Notre liberté, qui nous en donne conscience, est aussi l'instrument par lequel nous pouvons en être délivrés, par l'union avec le monde supérieur et divin. Christ nous a apporté dans sa vie la réalisation complète de cette union, et nous appelle à la réaliser nous-mêmes par notre union avec lui. Sa mort a été le sceau par lequel il a scellé cette union entre Dieu et le monde. Nous avons ici un point de vue bien supérieur à celui des théologiens qui croyaient que l'homme devait mériter la faveur divine par leurs œuvres; et les sympathies de de Wette pour le réveil religieux de l'Allemagne confirment pleinement ce jugement.

VI. Schleiermacher et ses successeurs renouvellent le type doctrinal d'Abailard.

Tous les théologiens qui croient qu'une nouvelle période théologique a commencé avec le XIXme siècle la font dater de Schleiermacher. Mais il faut être prudent dans cette affirmation, surtout dans l'appréciation de ce qui donne à Scheiermacher cette place particulière. C'est comme *législateur* et non comme modèle qu'il a fait époque dans la théologie, et toutes les disciplines de cette science doivent désormais prendre en considération les règles qu'il a posées. De plus, un de ses grands mérites, en fixant la notion du sentiment religieux, est d'avoir établi que la vie spirituelle ne peut pas se manifester en dehors de la communauté. Il a ainsi complété Kant qui se renferme dans une appréciation trop exclusive de l'individu. Il lui est cependant inférieur en ce qu'il n'a pas su, comme lui, établir une différence spécifique entre la force de la volonté et les autres forces de la nature.

Les pensées morales et religieuses de ces deux hommes se complètent donc l'une l'autre en se corrigeant; et ils doivent être mis sur un pied d'égalité comme guides et inspirateurs de la théologie du XIXme siècle. Qui prétend s'appuyer sur l'un n'a pas le droit d'ignorer l'autre.

Pour Schleiermacher, le sentiment religieux, en se développant, devient nécessairement un sentiment de communion. C'est ce qu'il s'efforce de prouver dans sa dissertation *Sur le souverain bien*. Il y montre que les notions du devoir et de la vertu ne suffisent pas à constituer la morale, et qu'elles n'acquièrent elles-mêmes toute leur valeur scientifique, que si elles sont subordonnées à la notion du souverain bien, qui contient en soi tous les autres, et qui fournit un but au devoir et à la vertu.

L'erreur de la philosophie grecque, erreur dans laquelle ne tombe pas Schleiermacher, est de considérer le souverain bien uniquement dans ses rapports avec l'individu, ce qui n'en épuise pas la notion. Il faut en effet, pour qu'il soit réalisé par l'activité morale, les rapports de la famille, de la nation, et par conséquent la communauté. L'ensemble de l'espèce humaine moralement organisé, tel est le bien moral qui comprend tous les autres. Aussi la notion de la communauté est-elle essentielle à toute religion. A bien plus forte raison l'est-elle à la religion chrétienne, où la personne de Christ détermine tous les sentiments religieux, et où la rédemption , le rédempteur et la communauté qu'il a fondée sont entre eux dans la plus étroite relation, relation qui forme l'objet de l'étude théologique. Par ces considérations, Schleiermacher a remis à la place centrale, qui lui revient, la doctrine qui forme l'objet de notre étude, et il a ouvert une nouvelle carrière au développement de la théologie chrétienne.

C'est sur la base d'un sentiment religieux commun, que Schleiermacher élève sa doctrine du péché, et par conséquent celle de la rédemption. Il n'y recherche pas, comme la plupart des théologiens, un fait objectif révélé par la Bible, mais un fait subjectif profondément uni dans la conscience du chrétien à celui de sa rédemption.

Cependant il admet que le péché se révèle déjà à la conscience religieuse, avant qu'elle ait été déterminée par la rédemption. Dans ce cas il apparaît comme l'opposition de la chair à l'esprit, et comme contraire à la nature originelle de l'homme. Mais cette notion mécanique du péché, qui nous le

montre comme une lutte entre deux forces de même nature, peut bien correspondre à la notion philosophique que Schleiermacher a de Dieu, comme de l'indifférence des forces ; elle ne correspond pas au caractère téléologique et par conséquent moral que Schleiermacher attribue au christianisme ; elle est combattue par plusieurs passages dans lesquels il fait lui-même intervenir l'idée que la domination de la chair n'est péché que parce qu'elle *ne doit pas être*, et est si contraire au but de la vie humaine que Jésus a pu se développer sans connaître cette sujétion.

Le vrai pas fait par Schleiermacher dans l'intelligence de la nature du péché consiste à nous le faire reconnaître comme un fait général et collectif. Malgré deux accommodations à la doctrine traditionnelle sur l'infinité du péché originel, et sur le fait que chaque individu doit s'en sentir coupable comme individu, on voit parfaitement que Schleiermacher regarde le péché comme un fait collectif, et le sentiment que nous en avons comme un sentiment collectif ; car sans ce caractère le péché ne pourrait pas faire naître en nous la conscience d'un besoin universel de rédemption. Or comme la rédemption générale par Christ est un caractère essentiel de la doctrine de Schleiermacher, il se sent obligé de donner à la pensée du péché général et collectif une expression beaucoup plus saisissante, concrète et morale que celle du péché originel tel que le définit l'église.

Il s'écarte aussi de la doctrine reçue dans sa conception du châtiment, en refusant de regarder la rédemption comme la délivrance de la peine, en n'y voulant voir que celle de la conscience du péché. Pour lui le mal (*Uebel*) consiste dans les obstacles que la vie humaine rencontre dans ses rapports avec les hommes et le monde, par suite de l'état fâcheux qu'a amené le péché. Tout mal ressenti est donc lié au mal moral, non dans l'individu, mais dans l'espèce humaine prise dans son ensemble ; par là tombe la distinction entre châtiments naturels et châtiments positifs qui avait préoccupé les théologiens de la période précédente. Seulement Schleiermacher néglige ici encore le côté téléologique et moral de la question, et par con-

séquent ce qui concerne la position de l'individu dans l'ensemble et l'exercice de sa liberté. Aussi ne réussit-il pas à donner une idée claire de sa notion objective du châtiment de Dieu, et laisse-t-il à cet égard ses lecteurs dans l'incertitude.

La même négligence se fait sentir dans sa doctrine de la rédemption. Schleiermacher affirme que le chrétien se sent participant d'une vie commune, fondée par Jésus-Christ en vertu de sa perfection typique. Mais il ne tient pas compte de la portée morale qu'atteint la notion, par lui mentionnée, du règne de Dieu. Christ agit comme rédempteur en délivrant le croyant de la conscience qu'il a de son état de péché et en l'admettant à participer à la puissance de la conscience qu'il a de Dieu en lui. Il agit donc sur lui par l'irrésistible attrait de sa perfection. C'est là une théorie qu'avec Schleiermacher lui-même nous pouvons appeler mystique ; c'est un *mysticisme esthétique* qui a sa part de vérité, mais où l'élément positivement moral fait défaut.

Christ agit encore comme réconciliateur en faisant part aux croyants de son inaltérable félicité. Pour Schleiermacher, la réconciliation ne consiste pas dans un retour de l'âme à Dieu, mais dans l'acceptation, par le fidèle, des maux et misères du monde, comme n'ayant plus de rapport avec son péché. C'est là une doctrine analogue à celle de Tœllner et Tieftrunk, qu'il oppose comme mystique à la doctrine empirique du rationalisme, et à la doctrine magique de l'ancienne orthodoxie. En elle-même nous devons lui reconnaître un caractère essentiellement moral. Mais comme il est aisé de reconnaître que, au moins dans son application au fidèle, la doctrine de la réconciliation dépend chez notre théologien de celle de la rédemption, nous ne nous étonnerons pas de la voir participer aux défectuosités de cette dernière.

En retrouvant ainsi la pensée de Schleiermacher sous les termes, un peu déviés de leur sens primitif, qu'il emploie, nous reconnaissons sans peine que le type de sa doctrine se rapproche de celui que revêt la doctrine d'Abailard, modifié cependant par le fait que Schleiermacher envisage l'action de Christ sur l'âme de chaque chrétien à un point de vue plus esthétique que moral. Aussi, malgré les prémisses qu'il a posées, l'action

de Christ s'exerce-t-elle pour lui essentiellement sur l'individu, et le caractère collectif qu'il lui avait attribué d'abord est-il singulièrement atténué. Sa notion de l'église se ressent de cette influence, et nous la trouvons subordonnée à celle de la piété individuelle.

Avec une telle doctrine, ce n'est que par accommodation aux doctrines traditionnelles que Schleiermacher a pu accepter l'ancienne division des charges de Christ, et cela après la sévère critique à laquelle, en 1772, l'avait soumise Ernesti. Dans la *charge royale* il fait entrer le plan de Christ de fonder une communauté en dehors de laquelle nul ne peut entrer en rapport avec lui ; elle est subordonnée à la *charge sacerdotale* qui a en vue l'union intime du fidèle avec Christ ; et enfin la *charge prophétique* de Christ comprend l'enseignement de Christ relativement aux deux autres.

Quant à l'*obéissance passive et active* de Christ ainsi que leurs rapports mutuels, la théorie de Schleiermacher est éminemment défectueuse. Il est vrai que leur intime union est fort bien décrite, mais il n'y a rien là de nouveau. Quant à leur coordination, Schleiermacher, qui leur donne pour but l'action sur l'homme, et non sur Dieu, n'a pu la maintenir, et l'obéissance passive est chez lui en réalité subordonnée à l'obéissance active, comme la réconciliation à la rédemption. Et, à y bien regarder, ces deux formes de l'obéissance ne doivent pas, telles que notre théologien les a conçues, rentrer sous la rubrique de la charge sacerdotale de Christ. Celle-ci, du reste, est mal définie, et plusieurs des caractères qui lui sont attribués conviendraient mieux à la charge royale. Cela s'explique par le fait que Schleiermacher ayant, comme Abailard, l'homme seul en vue dans la rédemption, ne pouvait s'assimiler l'enseignement d'Anselme, pour lequel la charge sacerdotale de Christ vise surtout la satisfaction à donner à la justice divine.

Quant à la *justification*, elle devrait, en vertu des principes que nous avons mentionnés plus haut, venir après la doctrine de l'église ; mais ici encore l'usage traditionnel a triomphé. Elle consiste dans le pardon des péchés et l'adoption filiale, qui dépendent tous deux de la conversion. Le pardon des péchés con-

siste dans l'enlèvement du sentiment de la coulpe, en vertu duquel on n'unit plus au sentiment de ses anciens péchés celui de la justice et de la saintété de Dieu ; l'adoption consiste dans l'absolue certitude du salut. Ce qui manque à tout ce développement, c'est l'intervention de l'amour de Dieu ; et il nous fournit la preuve évidente de l'insuffisance d'une explication esthétique de la rédemption. La doctrine du péché elle-même se ressent de cette influence, et ce n'est pas la tentative faite par Schleiermacher de soutenir avec l'église que la justification a Dieu seul pour auteur, qui pourra détruire cette impression ; elle est trop sophistique pour cela.

Ce qui précède montre que si Schleiermacher peut être considéré à juste titre comme faisant époque, ce n'est pas par son exposition des doctrines de la réconciliation et de la justification. En réalité, c'est bien plus l'intérêt philosophique et moral qui l'a absorbé ; et si sa *dogmatique* a exercé une profonde influence, cette influence n'a pas toujours été très heureuse ; car le point de vue même dont part l'auteur l'amène à tenter la conciliation d'antinomies inconciliables ; par exemple de celle qui existe entre la conscience religieuse toute pénétrée de l'opposition entre le péché et la rédemption, et la conception de Dieu et du monde qui n'ont rien de spécifiquement chrétien. Aussi ce livre a-t-il pu servir de point de départ à des systèmes aussi contraires les uns aux autres que ceux de Strauss et de Kliefoth, tandis que ses disciples les plus fervents n'ont recueilli qu'une part infime de son héritage.

Tous ceux qui se rattachent à Schleiermacher, concernant les doctrines qui nous occupent, se distinguent par leur opposition contre le point de vue juridique de la rédemption, par l'importance qu'ils donnent à la pensée de la réconciliation de l'homme par l'amour divin réalisé en Christ. Presque tous se séparent de lui en admettant le pardon des péchés comme l'œuvre décisive de Christ ; presque tous, regardant Christ comme le représentant de Dieu vis-à-vis des hommes, insistent sur la valeur de sa divinité.

En première ligne nous devons mentionner deux supranaturalistes de l'école de Storr, *Steudel* et *Klaiber*.

Steudel, bien que combattant Schleiermacher, a une certaine parenté avec lui. Il est vrai que l'œuvre de Christ n'a pas, suivant lui, pour but immédiat la délivrance du péché comme tel, mais son pardon, c'est-à-dire l'assurance que, malgré notre état de péché qui subsiste comme coulpe dans notre mémoire, Dieu ne met aucun empêchement à notre union avec lui et à notre salut. Tout en rejetant la valeur de la mort de Christ comme un châtiment aux yeux de Dieu, il tâche d'en donner une explication ; mais il ne réussit pas à en montrer la nécessité. Dans sa doctrine de la justification, il rentre tout à fait dans le point de vue d'Abailard sur l'amour de Dieu qui appelle l'amour de l'homme à lui répondre.

Klaiber se rattache plus étroitement encore à Schleiermacher. Il ne veut pas séparer la justification de la sanctification ; il distingue, il est vrai, en Christ la révélation de Dieu, et le type de l'humanité réalisé ; mais il ne poursuit pas cette distinction, et ne sépare pas, comme la théologie traditionnelle, la justice de Dieu de sa bonté. Il retourne particulièrement au supranaturalisme en donnant à la mort de Christ la valeur d'un châtiment exemplaire, destiné à montrer la haine de Dieu pour le mal.

Nitzsch est, avec *Lücke*, le représentant dogmatique de la tendance qui a eu pour organe les *Etudes et critiques* (*Studien und Kritiken*). Sa doctrine de la réconciliation se renferme dans les mêmes cadres que celle de Schleiermacher ; avec l'exception toutefois que, comme les deux théologiens précédents, il voit dans le pardon des péchés le point central de la rédemption. Comme Schleiermacher, il se rattache au type d'Abailard, et voit surtout en Christ le représentant de Dieu, le garant de son amour pour les hommes. Il essaie bien, mais aussi sans succès, d'envisager l'autre côté de la question, Christ représentant vis-à-vis de Dieu l'humanité régénérée. C'est aussi sans succès qu'il a prétendu se joindre à la doctrine ecclésiastique qui fait précéder la conversion de la justification ; car le fond de sa doctrine est ici encore conforme aux idées que nous avons trouvées chez Schleiermacher. Le grand défaut de Nitzsch et du groupe qu'il représente est d'avoir mis

l'intérêt ecclésiastique au-dessus de l'intérêt scientifique, et d'avoir, cette position une fois admise, trop négligé les théologiens réformés au profit des luthériens.

Si l'on dépouille la doctrine de *Rothe* de son appareil théosophique, on y pourra reconnaître de grandes analogies avec celle de Nitzsch et de Klaiber. Une seule idée, qu'il admet d'ailleurs, celle que Christ, second Adam, Adam spirituel, représente l'humanité entière, eût pu lui faire faire un pas de plus sur la trace des théologiens réformés; mais ce pas, Rothe ne l'a pas fait.

Quelque différentes et même opposées que soient leurs méthodes, *Rothe* et *Rückert* ont une doctrine à peu près semblable sur la rédemption. Tous deux la construisent *a priori* d'après les besoins de l'humanité pécheresse, et dans le but de résoudre l'opposition entre le péché et l'harmonie du monde. Ce qui caractérise Rückert, c'est sa méthode subjective et critique, et la finesse psychologique avec laquelle il analyse l'amour éveillé chez le pécheur par l'œuvre de Christ, amour qui est, pour lui comme pour Abailard, le pivot de la justification.

Alexandre Schweizer, à son tour, suit plus fidèlement que tous les autres la méthode de Schleiermacher; malheureusement, il n'a pas plus que son maître attaché une importance assez grande à la grande idée de la communauté, idée remise au jour par ce dernier. Son mérite est d'avoir soutenu contre Strauss la suprématie de la personne de Christ, et d'avoir appuyé sa christologie sur une notion de Dieu plus spécifiquement chrétienne que celle de Schleiermacher. Comme lui cependant, et malgré ses efforts pour ne pas faire de la rédemption un pur changement subjectif de l'individu, Schweizer n'a pas réussi à montrer pleinement comment la rédemption par Christ rétablit les rapports entre le pécheur et le Dieu qu'il a offensé. Malgré cela, tous ces théologiens, si différents, ont eu raison de réhabiliter le côté moral et religieux de la théologie d'Abailard, si injustement méprisée par l'orthodoxie moderne ; celle-ci ne se doute pas qu'un représentant décidé du piétisme moderne, Mme de Krudener, se meut dans

le même cercle d'idées que le philosophe sur lequel pèse l'accusation d'hérésie.

VII. Le piétisme moderne et son retour à l'orthodoxie luthérienne.

Schleiermacher peut d'autant moins être considéré comme le maître de la théologie au XIXe siècle que deux tendances importantes de cette théologie, celle du piétisme orthodoxe et celle du radicalisme philosophique, ont échappé à son influence.

Il ne faut pas confondre le piétisme moderne avec celui qui se forma au XVIIIe siècle sous l'impulsion de Spener. Ce dernier, l'ancien piétisme, avait une tendance essentiellement pratique; Freylinghausen, un de ses représentants les plus accrédités, ne se séparait pas, au point de vue doctrinal, de l'orthodoxie luthérienne; seulement, comme tous les autres piétistes, il insistait plus vivement sur la nécessité, pour l'individu, d'arriver à une assurance du salut qui fût fondée sur le repentir et sur une foi consciente d'elle-même. Ce n'est pas là dévier de l'orthodoxie luthérienne; car les lacunes du système luthérien et de celui de Gerhard, par exemple, sur ce point, conduisent nécessairement les esprits pratiques à une semblable solution.

Le piétisme moderne ne tire pas son origine de ce piétisme ancien, et il n'a pas le même but, c'est-à-dire la vie retirée, tendant à une sorte de perfection ascétique. Il a une autre source, l'*Unité des frères*, et un autre caractère, *la sentimentalité*, caractère qui est du reste très sensible dans la piété des frères moraves. L'imagination joue sans doute un rôle dans tout mouvement religieux; mais nulle part, comme chez Zinzendorf, elle n'a été l'organe central d'une piété qui se replie sans cesse et intentionnellement sur elle-même. A l'origine, le jésuitisme, avec son culte chevaleresque de la vierge, ne manquait pas d'analogie avec la tendance de Zinzendorf et de la communauté qu'il a fondée. Il a visé depuis un but plus directement pratique, et ses *exercitia spiritualia* ne sont plus devenus qu'un moyen de préparer les esprits à la politique ecclésiastique.

Le jésuitisme, en tendant à l'unification de l'église romaine, arrive en fait à lui enlever sa catholicité. De leur côté les moraves qui, par leur union des différentes confessions, donnent à leur protestantisme une certaine couleur d'universalité, tombent en partie dans la secte, parce qu'ils ne peuvent donner satisfaction qu'à certains besoins religieux. Ils n'y tombent qu'en partie, parce que leurs délimitations sont purement psychologiques. Le réveil de 1817, qui s'est presque entièrement pénétré de leurs différents caractères, s'est rattaché à la théologie luthérienne. Il suivait en cela l'exemple du sage et prudent Spangenberg, l'ami et le successeur de Zinzendorf, qui corrigea plusieurs des écarts de doctrine de son maître.

Pour se débarrasser du rationalisme, cette école a présenté l'évangile sous une forme plus biblique et plus vivante que l'ancienne orthodoxie ; elle a emprunté au romantisme son intelligence générale et compréhensive de l'histoire ; mais elle n'a jamais pratiqué la science d'une manière bien sérieuse, et, malgré ses prétentions, elle n'a jamais pénétré plus loin que le dilettantisme théologique.

Quant au dogme qui nous concerne, les premiers piétistes de la nouvelle école, et Zinzendorf en tête, retournèrent dans plus d'un cas au point de vue patristique, en expliquant la rédemption par le combat que Christ soutient avec Satan pour lui arracher l'humanité. Depuis 1817, d'autres idées ont prévalu, et, en particulier, la faveur a été rendue à la théorie juridique d'Anselme.

Ce n'est pas que plusieurs des représentants les plus accrédités de cette tendance ne fussent justement opposés à cette théorie.

Tholuck, en particulier, fait rentrer toute sa conception de la rédemption dans le cadre de la *fonction sacerdotale de Christ ;* il lui donne une couleur morale qui rappelle Schleiermacher, avec l'avantage d'une notion plus claire de la personnalité de Dieu. *Stier* aussi s'élève plus que qui que ce soit contre la théorie juridique, et trouve dans l'état de l'humanité la seule cause des souffrances de Christ. Il voit dans ces souffrances la preuve de l'horreur de Dieu pour le péché. Christ, en sa per-

sonne, a triomphé de la puissance du mal qui régnait sur la nature humaine, et la résurrection de Christ est le moyen qui applique ce triomphe au renouvellement de l'humanité.

Ce point de vue se retrouve encore chez les plus récents représentants de l'ancien piétisme, et en particulier chez ceux qui composent l'*école de Bengel,* à Tübingue. Cette école s'appuie sur le dogme orthodoxe de l'inspiration de toute la Bible ; mais, au lieu de chercher dans l'Ecriture une collection de *dicta probantia* pour un système formé d'ailleurs, elle veut tirer toute sa théologie de la Bible elle-même. Son mérite est d'avoir mieux compris que l'ancienne orthodoxie l'histoire du règne de Dieu, révélée dans la Bible ; son tort est d'avoir cru trouver dans cette révélation un système tout fait, et d'avoir ainsi confondu, elle aussi, la religion et la science.

Oetinger part de l'idée *de la vie,* qui est l'idée centrale de sa théologie, pour attacher à la résurrection et à la glorification de Christ le renouvellement de l'humanité. La mort du Sauveur avait été le point culminant de sa lutte contre Satan et de son obéissance, et par conséquent son titre à la position glorieuse *d'esprit vivifiant ;* elle avait rendu possible son œuvre vivifiante. Cette doctrine, qui se rapproche de l'arminianisme, donne satisfaction aux besoins de sanctification quelque peu ascétique qui caractérisaient l'ancien piétisme. *Menken* lui aussi, oppose à la théorie juridique de la rédemption une théologie beaucoup plus préoccupée de la victoire sur le péché que de l'enlèvement de la coulpe. *Hofmann*, enfin, appartient à l'école de Bengel par son biblicisme systématique, si l'on peut s'exprimer ainsi. Il ne veut pas que, après avoir reconnu et décrit le fait chrétien, le théologien se préoccupe de questions scientifiques concernant l'accord nécessaire de cette révélation avec l'idée nécessaire de Dieu, et la conception nécessaire du monde. En un mot, il ne veut pas pousser la spéculation plus loin que la théologie biblique.

Il base son opposition à la théorie juridique de l'expiation sur ses idées christologiques, en vertu desquelles les souffrances de Christ rentrant dans l'œuvre que lui impose sa charge, elles ne peuvent être considérées comme se substituant aux

souffrances méritées par les pécheurs. La réconciliation consiste, suivant Hofmann, dans la vie du Seigneur, fondateur et prémices d'une humanité nouvelle, et qui se maintient fidèle à cette tâche jusqu'à la mort. Malgré les erreurs et les difficultés de ce système, Hofmann a eu le mérite de s'élever à la notion de l'humanité nouvelle, de l'église chrétienne, objet en Christ de l'amour de Dieu, et réconciliée en même temps que justifiée en lui.

Jusqu'ici donc les théologiens appartenant à l'école de Bengel rejetaient, comme du reste tous les théologiens de leur temps, l'idée de la satisfaction apportée par la mort de Christ à la justice de Dieu. Peu à peu ils revinrent à cette doctrine, mais sur une voie bien différente de celle de l'ancien luthéranisme.

J.-F. von Meyer, par exemple, se refuse à faire de la colère contre le péché un attribut de ce Dieu dont la notion plus ou moins abstraite a été empruntée par l'ancienne théologie aux Pères, et, par leur intermédiaire, à l'antiquité. Il voit dans cette colère un attribut moral qui est le côté négatif de l'amour divin, et qui, philosophiquement, se confond avec lui. Dans l'exposé de ses motifs, se dévoile une parenté inattendue entre sa doctrine et celle des anciens théologiens réformés, parenté qui est due au caractère purement biblique de sa théologie.

La doctrine de *J. Tobias Beck* nous presente la tentative la plus complète de combiner les idées fondamentales d'Abailard avec l'idée de la satisfaction par Christ. Nul n'avait, avant lui, établi d'une manière aussi complète les rapports de la personne de Christ avec son œuvre. Il n'en reste cependant pas, comme ses prédécesseurs de l'école de Bengel, au péché surmonté et convaincu par l'obéissance parfaite de Christ. Il s'élève, comme Meyer, à l'idée de la colère de Dieu, en vertu de laquelle il est nécessaire qu'une médiation intervienne pour que le plan de l'amour divin soit réalisé. Cette médiation, il la trouve dans l'idée *de la justice* qui punit et récompense, et à laquelle correspondent, d'un côté, le mérite satisfactoire de Christ, de l'autre, la loi de la foi, en vertu de laquelle sont justifiés tous ceux qui appartiennent à Christ.

Toute sa théorie de la satisfaction se distingue de celle de l'ancien luthéranisme par sa liaison plus intime avec la justification et la sanctification du fidèle ; elle porte par conséquent le cachet pratique de l'ancien piétisme ; mais on est bien obligé d'ajouter que le caractère scientifique y manque de fermeté. Cette ignorance volontaire de l'histoire de la théologie, affectée par Beck et plusieurs autres théologiens modernes, qui veulent en revenir à une théologie purement biblique, n'est pas même conforme à l'esprit du Nouveau Testament ; car celui-ci n'est point du tout indifférent au développement de l'église et à ses efforts pour parvenir à la perfection.

Le passage de l'ancien piétisme au nouveau s'est fait sous les auspices du journal ecclésiastique évangélique *(Evangelische Kirchenzeitung)* et de son rédacteur principal, *Hengstenberg*. Ce qui a ramené ce parti au luthéranisme pur, c'est, d'un côté, sa tendance à rechercher avant tout et à tout prix la certitude de la réconciliation par Christ, tendance qui laisse en sous-ordre la sanctification relevée par l'ancien piétisme, et de l'autre côté, son ignorance de la théologie réformée qu'Alexandre Schweizer est le premier à avoir remise en lumière. L'impulsion a été donnée en 1834 par le rédacteur anonyme du mémoire intitulé : *Considérations historiques sur la doctrine de la réconciliation et de la justification*. Il a enseigné à confondre la théorie d'Anselme avec le contenu de la Bible ; et malgré quelques prétentions au progrès, il retourne tout simplement aux vieilles théories.

Sur ses traces marchèrent plusieurs théologiens, entre autres *Gœschel*, un juriste, qui, malgré tous ses efforts pour appuyer la doctrine de la substitution sur l'analogie des jugements humains, n'a réussi qu'à soutenir le but pédagogique du châtiment, et en est revenu après tout à la théorie de Grotius, du châtiment destiné à corriger par l'exemple.

Sartorius se meut dans les mêmes eaux en essayant de pénétrer la profondeur morale de la satisfaction opérée par la mort de Christ. Il s'éloigne du luthéranisme en prétendant que le sacrifice de Christ satisfait non à la loi des œuvres, mais à la loi universelle de l'amour ; ce qui rend absurde l'idée de l'équi-

valence entre la peine méritée et le châtiment subi. D'ailleurs, c'est de la coulpe plutôt que du châtiment que Jésus rachète les hommes, suivant Sartorius. Sa théorie se rapproche à la fois de celle de Schleiermacher, puisqu'il envisage la rédemption plutôt dans ses rapports avec l'homme qu'avec la justice divine, et de celle de Limborch, qui explique l'expiation par la réconciliation de l'homme avec les souffrances envisagées comme suites du péché. Elle n'est donc qu'une étape dans le retour aux idées luthériennes de nos théologiens modernes. L'acceptation du vieux luthéranisme est complète chez *Thomasius*, et surtout chez *Philippi*, qui signale même chez son collègue quelques déviations à la doctrine de l'église ; ce à quoi Hofmann répond qu'il est facile de ne pas se tromper quand on borne son activité systématique à lancer à la tête des autres des affirmations empruntées à la tradition, et reproduites dans la forme traditionnelle.

Malgré cette fidélité à la tradition, ces deux théologiens ont compromis l'objectivité de leur doctrine en exposant l'ensemble de la théorie luthérienne comme nécessité par le besoin religieux individuel, comme si leur besoin religieux particulier, fût-il même conforme à celui de Luther, devait être nécessairement normal pour la doctrine chrétienne ! De plus ils se séparent des anciens qui s'efforçaient d'exprimer leurs doctrines avec précision et de combattre leurs adversaires par le raisonnement, en ce qu'ils se contentent de raconter la doctrine luthérienne, pour l'imposer. Puis ils font une sorte de chronique de l'histoire du dogme, qui semble vraiment ignorer qu'il y ait une science qui porte le nom d'histoire.

La preuve que tous les problèmes posés par la doctrine de la justification ne sont pas par là résolus nous est offerte par *Hengstenberg* lui-même, qui, malgré qu'il en ait, malgré sa volonté de reconstituer l'ancien dogme luthérien, en est revenu par diverses voies, à la fin de sa vie, à relever le côté de la sanctification et à faire signaler de différents côtés son infidélité à la tradition luthérienne.

L'histoire des derniers travaux qui ont eu notre doctrine pour objet nous montre chez les théologiens un manque in-

croyable d'action commune. Chacun tire de son côté. Cependant quelques pensées communes semblent se dégager de ce conflit d'opinions.

La réconciliation est fondée par tous sur l'amour de Dieu ; ils s'attachent en cela à Luther plutôt qu'à Mélanchthon, le vrai fondateur de l'ancienne orthodoxie. Cet amour rédempteur de Dieu est suivi par presque tous dans toutes les phases de la vie et des souffrances de Christ; celui-ci, même *in statu exinanitionis*, est considéré comme le chef et le représentant de l'humanité. La conséquence en est que la plupart des théologiens cherchent dans la notion de la mission de Christ le trait d'union entre son activité et ses souffrances; et ceux-là mêmes qui retiennent la notion de la satisfaction relèvent et rendent plus morale la loi à laquelle Christ doit obéir.

Enfin l'identité semble établie, au moins au point de vue religieux, entre la réconciliation et la justification. Mais ce sont là des points qui ne sont encore ni nettement définis, ni organiquement coordonnés ; ensorte qu'on ne peut y voir encore des résultats acquis. *Schenkel,* malgré la netteté de ses déductions et la tendance morale reconnue de sa dogmatique, n'a cependant pas encore résolu le problème de la valeur de l'œuvre de Christ pour Dieu lui-même.

Kahnis, d'un autre côté, estime que le théologien doit démontrer la nécessité du sacrifice, du châtiment et de l'obéissance dans la mort de Christ ; et si c'est là la tâche de la dogmatique luthérienne, *Louis Schœberlein* s'en est honorablement acquitté. La réconciliation est pour lui la réintégration du pécheur dans le règne de Dieu. Le problème ainsi formulé, il n'oppose pas l'amour de Dieu à sa justice, mais trouve cette dernière contenue dans son amour, qui se dirige et se limite d'après la réceptivité et la dignité de celui sur lequel il s'exerce. Les châtiments de Dieu, sa colère, ne diminuent en rien son amour. Celui-ci fait naître la grâce, qui réalise, dans le don de Christ, l'amour que Dieu a éternellement pour l'humanité représentée par Christ, son image. La vie de Christ est avant tout la révélation de l'amour de Dieu ; mais elle a aussi une valeur pour Dieu lui-même. Christ, comme chef de l'humanité, a subi

la peine du péché en même temps que réalisé la justice divine ; et il enlève ainsi à l'amour divin son effet juridique et comminatoire, et à Satan la puissance qu'il avait acquise sur l'humanité. Enfin, l'œuvre de Christ est surtout un sacrifice volontaire qui rétablit la communion entre l'homme et Dieu. Elle est donc essentiellement morale et fondée sur l'amour.

VIII. L'idée de la réconciliation dans l'école spéculative.

Les prétentions de l'école spéculative allemande à comprendre mieux que toute autre le christianisme et son idée de la réconciliation se font jour chez *F.-C. Baur* de la manière suivante.

Il reconnaît à Schleiermacher le mérite d'avoir donné la formule de la réconciliation en trouvant dans l'union avec Christ le prolongement de l'union qu'il réalise de l'humain et du divin, et en affirmant que l'individu ne peut avoir conscience de cette union que comme membre de la communauté rachetée. Ce qu'il lui reproche, c'est de n'avoir pas montré la réalité objective de ce développement en Dieu lui-même. La tâche qu'il assigne désormais à la théologie, c'est de combiner les deux facteurs, historique et spéculatif, de ce développement, de manière à y montrer l'évolution vivante de l'esprit absolu. Comme le sentiment individuel de la rédemption est exclu de cet organisme pour ne laisser place qu'à l'humanité envisagée tantôt subjectivement, tantôt objectivement, on se demande si le problème est élargi par l'enlèvement de ce facteur, soigneusement conservé par Schleiermacher, qui voyait dans l'individu un centre de force et d'influence réagissant sur l'ensemble.

A l'origine de tout ce développement spéculatif de la philosophie moderne, nous trouvons la puissante impulsion esthétique et scientifique apportée par Gœthe à la pensée allemande. Mais, quelque bienfaisante qu'elle ait pû être, même pour attirer l'attention sur le christianisme, on se demande si elle a été bien capable d'en saisir l'essence.

Schelling, dans ses *Cours sur la méthode des études académiques*, attribue sans doute une place distinguée à la théolo-

gie. Elle a pour domaine la connaissance objective de l'absolu manifesté dans l'histoire, et fournit ainsi la synthèse de l'histoire et de la philosophie. Le christianisme en effet s'élève au-dessus du paganisme, qui avait enfermé l'infini dans les bornes du fini ; il élève par l'idée de l'incarnation le fini à la hauteur de l'infini. L'ancien monde nous fournissait le côté naturel de l'histoire, le monde chrétien nous en présente le côté spirituel. La trinité nous offre l'accomplissement de la conception chrétienne, en nous montrant, dans le Fils de Dieu, le fini lui-même conçu dans la pensée paternelle de Dieu, comme un Dieu inférieur pris dans les étreintes du temps, et terminant, par son apparition en Christ, le monde du fini, pour ouvrir celui de l'infini ou de la domination de l'esprit. Avec une telle théorie, l'incarnation de Dieu en Christ ne peut être un fait qui se soit passé dans le temps et que puisse saisir l'expérience ; comme tel il est un symbole, car le christianisme est antérieur à la venue de Jésus ; nous le trouvons dans toute l'histoire religieuse de l'humanité dans laquelle son histoire s'absorbera un jour. La morale chrétienne n'est pas non plus un fait distinctif du christianisme. C'est au contraire dans les domaines de la poésie et de la philosophie que le christianisme exercera toujours une action prépondérante.

Cette construction, prétendue historique, du christianisme, qui le réduit à s'évaporer en poésie et en philosophie poétique, parce qu'elle ne tient aucunement compte de l'action pratique exercée sur les volontés par le règne spirituel fondé par Christ, a quelque chose de ridicule, tant elle est loin de l'intelligence de la vraie idée chrétienne de la rédemption. Chose digne de remarque! c'est cette opposition entre l'incarnation éternelle de Dieu et celle qui s'est réalisée dans la personne de Jésus qui a servi de point de départ à la critique de Strauss.

J.-G. Fichte a certainement subi l'influence de Schelling. La principale différence qui l'en sépare, est qu'au lieu de l'opposition entre le fini et l'infini, il met surtout en avant l'opposition entre le un et le multiple. En Jésus se trouve résolu le problème du monde et de l'homme, parce qu'il se sait un avec Dieu. Sans doute, on peut poursuivre cette union sur les traces de Christ ;

mais dans la théorie de Fichte cela n'est pas indispensable ; le Christ historique n'est pas le facteur nécessaire de la rédemption, c'est-à-dire de l'établissement de l'unité.

Le philosophe qui semble avoir le mieux réalisé les conditions posées par Baur à la théologie pour faire son œuvre, est *Daub*, dans ses *Theologumena*. Il va en effet chercher la pensée de la réconciliation dans les rapports intimes de l'être divin avec lui-même. Il admet avec Spinoza le monde comme nul et sans valeur en tout ce qui le distingue de son fondateur, Dieu le Fils, et, d'un autre côté, il reconnaît au monde une tendance injustifiable et incompréhensible de se poser en lui-même en dehors de Dieu. Le but de la rédemption sera d'anéantir cette dernière tendance, et d'établir l'identité entre Dieu et le monde sur les ruines de tout ce qui est fini.

Comme Daub poursuit un but théologique et non cosmologique, il va plus loin dans son investigation. L'humanité, faisant partie du monde, est entraînée avec celui-ci dans sa tendance à s'isoler, par conséquent dans sa chute. Mais elle se sépare du monde en ce qu'elle a conscience d'elle-même ; aussi la puissance réconciliatrice est-elle pour elle la religion, idée absolue qui n'est autre que le Fils de Dieu. Dans tout cela il n'est jamais question que de l'éternelle réconciliation du monde avec Dieu, dont les hommes ont acquis, à un temps donné, une conscience claire. Daub essaie même d'adapter à cette mesure l'obéissance active et passive de Christ. Dans ses rapports avec l'homme, la religion est subjectivement la piété, et objectivement le culte de Dieu, dont la pratique commune constitue le règne de Dieu.

Tout ce courant d'idées philosophiques sur la rédemption a sa source dans l'idée de Kant que Dieu est en dehors du temps ; et cependant cette explication cosmologique de la rédemption reste bien au-dessous de celle que nous a donnée le philosophe de Kœnigsberg ; elle rappelle plutôt Scot Erigène. Du reste, ce fait ne doit pas nous étonner. Au même degré que les théories piétistes, la tendance qui nous occupe est une réaction contre l'étroitesse individualiste de la période des lumières dans le sens d'une conception universelle de la rédemption.

Mais, comme les théologiens de ces deux catégories ont méconnu ce que leurs antagonistes avaient de vrai, comme ils n'ont pas même compris les besoins religieux de la masse de leurs contemporains, ils n'ont pas pu dominer le rationalisme qui est allé jusqu'à l'absolue indifférence du grand nombre pour les choses de la religion.

Le christianisme est pour *Hegel* la religion parfaite, la notion de la religion réalisée. La religion est la conscience que Dieu a de lui-même, réalisée dans une conscience finie, qui se sait identique avec Dieu. Le contenu spécifique de la religion chrétienne se présente à Hegel sous la forme de la Trinité, où le règne du Père représente l'idée éternelle de Dieu dans son abstraction, le règne du Fils, l'idée de Dieu se posant hors d'elle-même dans le monde et la conscience humaine, le règne de l'Esprit, l'idée de Dieu dans son accomplissement concret.

Ici se présente une grande inconsistance dans la pensée de Hegel. En dépeignant ainsi la Trinité, il admet avec l'ancienne église que l'idée du Père, l'idée réelle en elle-même contient le tout. Mais cette pensée, empruntée à Schelling, est en contradiction avec une autre théorie propre à Hegel. En vertu de celle-ci, Dieu n'est, en dehors de ses rapports avec le monde, qu'une idée abstraite pour laquelle il n'y a de réalisation complète que dans l'esprit de l'église chrétienne où Dieu se révèle dans la volonté absolue de l'esprit fini.

Cette contradiction intime dans la pensée de Hegel se fait jour dans son appréciation du règne du Fils. En vertu de la première théorie, la réalité du monde fini, distinct de Dieu, n'est qu'une apparence, car il n'est pleinement réel que dans son identité avec Dieu. Dans la seconde théorie, cette réalité du monde dans son autonomie doit être prise au sérieux comme une chute loin de Dieu. Le monde est ici distingué du Fils éternel qui persiste dans l'identité avec Dieu. Dans le monde lui-même il faut distinguer la nature et l'esprit fini. La première n'entre plus directement en rapport avec Dieu. Le second a conscience d'une contradiction logique, en ce sens qu'il se sent pris dans les limites de la nature éloignée de Dieu, et qu'il aspire à l'union avec l'infini. La réconciliation consiste pour lui

en ceci : Il acquiert la conscience que cette antinomie n'est pas absolue, et que la réalité consiste dans sa solution. La pensée de l'unité dynamique de la nature humaine et de la nature divine, considérée comme réalisant l'idée absolue de la divinité, rend possible cette réconciliation. Mais elle n'est réelle que lorsque l'unité de ces deux natures peut être vue et expérimentée sous la forme de l'apparition sensible d'un être extérieur ; de là la nécessité de l'apparition de la personne historique de Christ. Cette nécessité ne se déduit pour Hegel d'aucune possibilité métaphysique de la pénétration du fini par l'infini, mais du seul besoin qu'en a l'humanité, à laquelle il faut des représentations sensibles des choses spirituelles. Aussi Christ n'a-t-il point, pour Hegel, la position spécifiquement différente de celle des autres hommes, que lui assigne sa qualité de fondateur du royaume des cieux ; aussi la mort de Christ n'est-elle point, pour lui, la libre et volontaire réalisation d'un plan de salut. Ce qui est pour lui essentiel, c'est l'impression de glorification produite par la mort de Christ sur la communauté chrétienne qui la saisit directement dans sa résurrection. Tout cela doit être considéré au point de vue de la foi, et comme un symbole de l'éternelle vérité que la nature divine est en elle-même éternellement une avec la nature humaine.

Une telle théorie ne résout certainement pas le problème posé par Baur, de la combinaison normale de l'élément spéculatif avec l'élément historique. Ce dernier, qui s'exprime dans la foi de l'église en la personne humaine et divine de Christ ne trouve pas sa place légitime dans une doctrine qui n'attribue à cette foi que la valeur d'un symbole subjectivement nécessaire et non une nécessité objectivement fondée sur l'idée de Dieu. La réconciliation de l'esprit fini avec Dieu ne se trouve pas complète dans une théorie qui ne voit dans la réconciliation que la cessation, dans l'identité, de la distinction opérée par Dieu en lui-même. Enfin, si les membres de l'église trouvent dans l'unité réalisable de l'humain et du divin l'impulsion qui les amène à se réconcilier avec Dieu, il est un facteur, celui de la volonté, qui entre en ligne, et dont le développement logique de l'idée de Dieu dans la

révélation divine, c'est-à-dire la théorie hégélienne, ne tient aucun compte. Cette théorie est donc loin de résoudre le problème de la réconciliation.

Mentionnons, pour mémoire, *Marheineke*, qui voile, sous une forme hégélienne, une doctrine essentiellement orthodoxe. Remarquons seulement qu'il nous présente un des premiers, dans ce siècle, une idée devenue plus tard favorite, que Christ se substitue à l'humanité, en tant qu'il est le type de l'humanité elle-même.

C'est *Strauss* qui a tiré avec le plus de conséquence les conclusions qui découlent de la philosophie religieuse de Hegel, et, au fond, de Schleiermacher. Il se rattache plutôt à la tendance empruntée, nous l'avons vu plus haut, à Schelling. Rejetant toute nature spéciale, humaine et divine, de Christ, il repousse l'accommodation de Hegel à cet égard. Puis, laissant de côté la question de possibilité d'une telle apparition sortant de l'organisme naturel de l'espèce, Strauss confond le développement religieux chrétien avec tout autre développement social et religieux. L'humanité, par la négation de sa vie naturelle, s'élève à la vie spirituelle, dont le développement dans l'espèce est sans tache et sans péché. Ce n'est que dans l'individu qu'on trouve le mal. Dans ce système nous trouvons combinés le panthéisme de Spinosa et le déisme moraliste, l'un trouvant sa place surtout dans la cosmologie et l'autre dans l'anthropologie.

Biedermann, plus fidèle au point de vue positivement hégélien, constate trois degrés dans la révélation que Dieu opère de lui-même. Le troisième, la réalisation de l'être absolu dans l'esprit fini, ne peut être atteint que lorsque la conscience que l'esprit fini a de lui-même se réalise comme la communion d'amour, en vertu de laquelle Dieu est le père des hommes et ceux-ci sont ses enfants. C'est bien là le principe religieux du christianisme. Aussi, au point de vue d'une théologie morale, aime-t-on à entendre Biedermann affirmer que l'importance du Christ pour son église n'est pas extérieure et passagère, mais intime et continue.

Jésus, comme révélation historique du principe rédempteur, est le rédempteur historique. Mais tout cela n'est qu'indiqué, et

dans l'indication même de cette action rédemptrice, Biedermann ne s'élève guère au-dessus des sociniens ; peut-être en eût-il été autrement s'il se fût attaché à la tradition réformée, et non à celle qui lui venait des luthériens.

Weisse le complète à cet égard en attribuant pour but à l'activité de Christ la fondation d'une communion des croyants, et à sa mort la réalisation de cette idée ; mais tout cela n'est pas théoriquement développé et ne découle pas nécessairement de la christologie spéculative de Weisse.

Baur, tout en prenant parti, dans son *Histoire de la doctrine chrétienne de la rédemption*, pour le point de vue où se place Strauss, déclare ne pas trouver dans la christologie et la sotériologie de ce théologien la solution satisfaisante en tous points des problèmes posés par la rédemption. Le dogme, suivant lui, se meut, par la propre impulsion de sa nature, d'une forme à l'autre, et chaque nouvelle théorie vient former le dernier anneau de cette chaîne. Les côtés négatifs de chaque théorie servent de points de départ pour un nouveau progrès. Seulement ce qui a été une fois dépassé l'est pour toujours.

L'exposition que nous venons de faire de l'histoire du dogme de la justification et de la rédemption nous permet d'apprécier la réalité de ce progrès en ligne directe. En tous cas, un adhérent de la philosophie spéculative a tellement dépassé le dernier point établi par ce précurseur, dans l'histoire qu'il avait déroulée, qu'une ancienne position a regagné de la nouveauté.

C. Martin.

VARIÉTÉS

La critique philosophique, politique, scientifique, littéraire, publiée sous la direction de M. Renouvier. Paraît tous les jeudis. Paris, 54, rue de Seine.

Si on vous disait qu'il se publie, dans notre langue, une *Revue* hebdomadaire qui ne laisse passer inaperçu aucun livre de nature à intéresser un homme qui pense; que cette *Revue* trouve moyen de dire son mot sur toutes les questions brûlantes du jour sans jamais violer les règles de la plus stricte impartialité; si on ajoutait que cette publication paraît à Paris, sans être toutefois à la remorque d'aucune coterie, mais en dominant tous les partis, en sachant dire à son pays les vérités les plus sévères sans toutefois désespérer de son avenir; si on disait enfin que ce recueil fait passer le fond avant la forme et que les problèmes moraux sont sa principale préoccupation; si on vous affirmait tout cela, ami lecteur, n'est-il pas vrai qu'avant de croire vous demanderiez à voir, de peur de vous laisser prendre à une de ces vulgaires réclames dont on ne se rend pas coupable exclusivement dans le monde des affaires?

Eh bien! cette *Revue* existe depuis deux ans sous le titre aussi modeste que significatif de *Critique philosophique*. Pour que nos lecteurs ne soient pas condamnés à nous croire sur parole, nous essayerons de leur donner une analyse un peu étendue des travaux dont MM. Renouvier et Pillon se sont occupés pendant l'année 1873, en nous attachant surtout à faire connaître l'esprit et la tendance des rédacteurs. En nous livrant à cette étude, nous ne croyons pas rendre seulement service à nos lecteurs; nous prétendons acquitter une dette de reconnaissance, donner un mot d'encouragement à de valeureux champions engagés dans le bon combat, enfin, nous dé-

barrasser au plus tôt nous-mêmes du remords de n'avoir pas signalé plutôt l'existence de ce recueil si substantiel, parfaitement honnête et libéral, dont il est impossible de lire un seul numéro sans éprouver le sentiment si rare d'avoir réellement appris quelque chose [1].

Ce qui frappe avant tout dans la *Critique philosophique,* c'est l'esprit de patriotisme vraiment éclairé qui inspire les études de haute politique consacrées aux événements de la France. Il n'y a ni la moindre trace de chauvinisme, ni déclamation, ni illusion ; mais cette pénétration qu'inspire une affection sincère à des réformateurs vraiment sérieux qui voudraient arracher leur pays aux nombreux dangers qui le menacent. Le fer est courageusement promené dans les nombreuses blessures, mais l'espoir ne cesse de guider la main, s'il ne réussit pas toujours à retenir l'expression d'une tristesse qui éclate parfois en accents éloquents.

Voyez plutôt cette silhouette du Français empruntée à la plume de M. Charles Dolphus, un des rares écrivains qui ont su profiter des terribles leçons de ces dernières années :

« Le Français est un Gaulois latinisé ; le Germain qui l'a conquis sous le nom de Franc ne lui a laissé que son nom. Point d'affinité entre Celtes et Germains qui n'ont pu se mêler comme l'ont fait les Saxons et les Normands. L'invasion germaine a disparu en Gaule comme une inondation qui, sans avoir pénétré le sol, s'évaporait dans les airs. Il n'en est pas de même du double conquérant romain qui, dans son moule administratif, civil, politique, littéraire et religieux, a su emprisonner et façonner le mobile esprit du Gaulois. Phénomène qui ne s'explique que trop aisément ! Le Gaulois, ingénieux, fécond, pétri d'esprit, d'imagination et de bon sens, manque de consistance morale. Ce seul défaut a suffi pour le livrer à l'influence néfaste de Rome. Les caractères faibles ou trop mobiles, qui ne trouvent pas en eux-mêmes leur discipline, l'empruntent nécessairement au dehors. Le Gaulois était trop près

[1] Nous n'oublions pas que l'existence de ce recueil a déjà été signalée ici même (année 1872, pag. 175), dès l'apparition des cinq premiers numéros. Aujourd'hui nous pouvons ajouter qu'il a tenu ses promesses.

de Rome, ce fut son malheur, et Rome était tout discipline, mais discipline infertile et sèche ; le Gaulois fut mal élevé par la Rome des Césars. Vint la Rome des papes qui acheva l'œuvre néfaste. Au Gaulois maintenant à se discipliner lui-même ou à périr. » Pag. 400.

Laissons maintenant la parole à la *Critique ;* elle nous dira ce que ces Français, si bien doués à tant d'égards, ont su faire de cette France, « le plus beau royaume du monde, après celui du ciel, » comme disait Grotius.

« De tous côtés se montrent aux bons esprits, et plus clairement qu'au lendemain même de la guerre, les causes qui entraînent la France à la décadence. Les impôts oppressifs, le déclin de l'industrie, la misère envahissante, l'émigration qui va venir [1], sont des maux terribles auxquels on ne remédie ni par une économie pourtant bien nécessaire, ni par une distribution plus judicieuse des ressources budgétaires et des dépenses. Un esprit d'incurie et de désordre s'introduit dans les administrations, qui, joint au favoritisme dans la création et la collation des places, au fonctionarisme comme on l'appelle, au formalisme, à la centralisation et aux sinécures, tend à faire de notre pays une proie pour les bureaux. L'instruction manque au peuple et va s'abaissant chez les bourgeois, le travail désintéressé de l'esprit décroît, est pris en dégoût ; l'éducation morale est nulle, la science ne se soutient plus, et à quel point ? que grâce à quelques hommes qui nous restent d'une autre génération. Nous cessons peu à peu de produire, et dans l'ordre des vérités et dans l'ordre des sentiments, et tout à l'heure dans celui de la matière. L'Europe n'attend plus rien de nous, et elle nous le dit. On prétend même que l'instrument de destruction, l'armée, sur lequel nous avons la folie de compter pour *reprendre notre rang,* ne se refait pas comme nous voudrions, faute de ce véritable esprit d'organisation, identique au fond avec celui du devoir, de la justice et de la paix. » Pag. 357.

Dans un article ayant pour titre : *Le mal dont nous souf-*

[1] Pendant l'année 1873, elle a augmenté de 59 pour cent seulement pour les Etats-Unis qui ne sont pas la contrée particulièrement recherchée par les Français.

frons, la *Critique philosophique* décrit très bien la position tragique dans laquelle la France se trouve depuis la fin du siècle dernier.

« Depuis 89, la France a perdu le culte de son passé ; rien n'a pu le restaurer. Sa foi dans le présent a été détruite par ses gouvernements successifs ; elle n'en a aimé aucun, elle n'en regrette aucun, elle voudrait n'en rappeler aucun, mais son espérance dans l'avenir était toute fondée sur une sorte de religion de la raison et du progrès, et cette religion tombe en ruines de tous côtés. La France semble donc réduite à abdiquer son initiative, à se rendre à la vieille autorité, à se livrer aux prêtres, qui la ramèneront en peu de temps, non pas à 89, car il y a de ces dates qui ne reviennent point, mais bien aux horreurs de 93. Telle paraît être la destinée. »

Les causes les plus diverses ont concouru à préparer ce déplorable avortement. « La révolution française avait posé le principe de la raison contre le principe de l'histoire ; le droit contre la coutume, l'idée contre le fait, la justice contre le passé. La réaction intellectuelle et morale qui n'a cessé de grandir depuis le commencement du siècle, et dans les moments même où la réaction matérielle semblait arrêtée, a restauré le principe de l'histoire au détriment du principe de la raison. Les idées et les sentiments du passé ont été rappelés et réhabilités, en religion, en philosophie, en morale, en politique, en littérature, dans le domaine de la spéculation comme dans celui de l'art et des cultes, de l'imagination comme de l'histoire. »

Démêlant fort bien, comme l'avait déjà fait Vinet, le lien étroit qui rattache intimement deux tendances en apparence hostiles, M. Renouvier déclare « que le catholicisme et le socialisme, deux formes du même idéal, du même rêve, se sont entendus pour remodeler entièrement l'esprit de la France de 89, et la dépouiller des croyances et des vertus des peuples libres. »

Puis voici venir toute une phalange d'études diverses, d'histoire, d'archéologie qui ont concouru à l'envi à amener le même résultat. « On s'est piqué de tout expliquer et de tout

comprendre, et ce sont là des aptitudes volontiers antagonistes de l'examen rationnel, encore plus de la conviction personnelle et du jugement moral. A dater de la restauration, le mouvement historique ajoute son effort à ceux du catholicisme et du socialisme pour combattre le penchant naturel à la rationnalité et à la liberté! Les Augustin Thierry, les Guizot, les Michelet, (Michelet d'alors), à leur suite toute l'école des chartes, les philologues, les archéologues du moyen âge, les professeurs de facultés et de lycées ont réveillé ou stimulé le goût dangereux du passé. Ceux des historiens qui ont eu des doctrines ont enseigné le déterminisme des événements et l'excellence de chaque chose en son temps, la raison d'être des institutions oppressives et des actes criminels. Ceux qui ont raconté avec talent l'histoire de la révolution, les Mignet, les Thiers, l'ont en quelque sorte démoralisée par une insufflation d'esprit fataliste. D'autres écrivains se sont montrés et se montrent indifférents à tout, sauf à la vérité du détail minutieux et du costume. Avec de tels maîtres on apprit à ne vouloir en tout que ce qui est. Quand ils ont paru servir la cause de la raison, il ne l'ont considérée, elle aussi, que comme une force à compter avec celle de la tradition et à balancer. Jamais le juste et le droit ne leur ont semblé obligatoires en soi. Ils ont réduit la notion du devoir à celle de l'opportunité! En politique, lorsqu'ils ont fait de la politique active, ils se sont perdus par un triste empirisme tournant constamment à la rétrogradation. »

Les littérateurs proprement dits n'ont pas été les moins actifs dans cet immense mouvement de recul qui a entraîné la France. Le rôle de Châteaubriand est très bien caractérisé : « il ne fit sentir aux contemporains la *beauté,* l'*utilité* du vieux culte, et ne leur parla de la *vérité* que d'une façon banale et par manière d'acquit, d'après les apologistes. » Puis vient la multitude des amuseurs qui naturellement doit pousser le public dans la direction où il penche. « La poésie et le roman, malgré des mérites de forme souvent éminents, parfois sublimes, n'ont cessé de travailler à détruire dans notre nation cet esprit de mesure et de bon sens qui dominait jadis. Une certaine démence est devenue un élément obligé de tous nos livres à

succès, et, dirait-on aussi, un ingrédient naturel des têtes de tous nos grands auteurs. »

Et que faisaient les philosophes dans ces jours néfastes ? Bien loin de résister au courant, ils lui cédaient comme tout le monde, pour dire le moins. « La réaction que Royer-Collard et l'école éclectique ont conduite à grand bruit contre le condillacisme et l'idéologie ont été encore plus éminemment une réaction contre l'exercice libre et créateur de la pensée, contre l'analyse, l'expérience et la science, une réhabilitation des doctrines du passé, en tant que partiellement vraies et d'ailleurs nécessaires, un abandon de la logique, une démission de l'entendement, un enseignement de scepticisme pratique. Et voilà auprès de quels maîtres apprennent à penser, depuis cinquante ans, les jeunes gens de la « classe dirigeante ! »

Est-ce assez du moins ? Pas encore ! Avant d'enlever à la France ses provinces, l'Allemagne avait débuté par lui ravir ce qui lui restait de bon sens et d'amour de la liberté. « Les systêmes d'importation germanique touchant l'évolution fatale, universelle, la suprématie de l'histoire sur la raison, du fait sur le droit, de la force sur la justice, ont entrepris depuis quelque temps une œuvre de démoralisation nouvelle. »

C'est ainsi que la France est à la veille de retomber sous le joug des jésuites. « Elle est arrivée au point de décrépitude et de ruine morale où il faut qu'elle soit pour alimenter les espérances des absolutistes et des théocrates. Changeons de voie ou nous sommes perdus. »

Si la révolution, après de longs et gigantesques efforts, est menacée d'aboutir à une faillite définitive, cela tient à ce qu'elle a choisi la plus prompte et la plus commode, mais aussi la plus stérile de toutes les méthodes.

« La violence est bonne pour précipiter la chute des institutions qui n'ont déjà plus la vie en elles ; la violence est encore et est surtout bonne pour conserver et pour réagir, pour maintenir ou ramener les peuples dans leurs habitudes séculaires, toutes les fois que ces habitudes ayant encore de fortes racines, il est donné à leur pouvoir de couper court aux innovations

commencées et de décimer le parti des novateurs ; mais la violence est impuissante à fonder la moindre des institutions. »

De sorte que le résultat le plus net de la révolution française est d'avoir établi dans tout son jour, une loi de l'histoire à laquelle elle semble ne plus pouvoir échapper, d'avoir entouré la France d'un cercle magique dans les étroites limites duquel elle se voit condamnée à périr.

« La révolution développe devant nous la loi de l'égalité de l'action et de la réaction. Et même à chaque changement de régime qui semble favorable, quand il est violent, on n'a pas pas plutôt assisté au déroulement des luttes qui l'ont pour origine, qu'on se demande à bon droit si ce grand événement, principe de tant d'espérances, n'a pas été finalement une cause de recul. Et quand on est placé à l'issue de quatre-vingt-quatre ans d'efforts renouvelés de cette nature, il est permis de douter que Sisyphe puisse continuer à soulever périodiquement, par des crises nerveuses épuisantes, son rocher dont le poids s'aggrave toujours. »

A qui la faute si la révolution menace ainsi d'échouer misérablement ? La *Critique* distribue le blâme avec une impartialité irréprochable. « Il est impossible, dit-elle, de justifier le parti conservateur ; c'est lui qui sème les haines dont il peut devenir un jour la victime ; et son plus complet triomphe, si nous avions le malheur de le rendre inévitable, consisterait à jeter la France épuisée et désespérée, et pour ainsi dire physiologiquement exsangue, dans le repos d'un despotisme abject. »

Mais il n'est pas moins vrai que c'est le parti révolutionnaire, à proprement parler, ou jacobin, qui non-seulement a appliqué le premier, dans des gouvernements soi-disant démocratiques, le système de la violence et de la terreur, mais qui, rejeté dans les oppositions, n'a cessé de rêver des actes dictatoriaux et de provoquer les réactions par les émeutes.

« Les réactions l'ont emporté et l'emporteront toujours, tant que l'action conservera le caractère qui les motive. Telle est la loi. La France peut périr comme nation autonome ; mais jamais elle ne tombera, ou du moins elle ne restera jamais dans l'anarchie. »

Certes ce sont là des vérités bien simples, familières de longue date aux Français de l'étranger, à tous ceux qui assistent en spectateurs intéressés aux luttes stériles dans lesquelles la France se débat depuis bientôt un siècle. On n'en éprouve pas moins une certaine satisfaction, on se sent même renaître à l'espérance, en les retrouvant enfin dans une revue parisienne.

Après avoir signalé le mal, la *Critique* indique le remède. « M. Thiers a dit un jour que l'avenir appartiendrait au parti le plus sage ; il ne pensait apparemment qu'à des compétitions tout actuelles ; mais il aurait pu dire que l'idée républicaine, déjà si puissante, serait la maîtresse inconstée des cœurs, quand ses promoteurs identifieraient leur cause avec celle de la légalité systématique observée jusqu'au bout. Entraînée par les passions ou violée par les attentats de la guerre civile, la France doit à la fin périr ou dans nos mains ou dans celles des partis ennemis de la république. Il faut qu'un ordre légal, durable, s'établisse enfin, et quand sera-ce ? Si chaque parti attend, pour en reconnaître un, le signal de sa propre victoire, de la victoire qui ne dure point ? Laissons désormais à nos adversaires la responsabilité de la violence. Essayons d'être les hommes de la paix intérieure à tout prix. C'est une autre méthode à suivre, et puisque l'expérience a tant de fois condamné l'ancienne, inscrivons à l'entrée du chemin de la nouvelle : *In hoc signo vinces.* »

Mais ce n'est pas encore tout ; un esprit philosophique éprouve nécessairement le besoin de remonter plus haut et plus loin. Les empiriques seuls jugent une maladie par les simples symptômes extérieurs ; un esprit sévère éprouve le besoin de remonter jusqu'à la cause première du mal qui a infecté l'organisme social. C'est bien aussi ce que la *Critique philosophique* ne manque pas de faire. Tous les partis politiques, la nation entière étant tombée dans les mêmes travers, il faut que la cause soit à la fois une, générale, bien profonde. Cette cause du mal n'est autre que la méthode, l'esprit du catholicisme qui a envahi le corps social tout entier, au point de s'étaler avec le plus de complaisance chez ceux-là mêmes qui se

piquent d'être les adversaires les plus décidés de Rome et de ses maximes.

« Pendant la première partie de la révolution, on a vécu dans l'illusion de la félicité promise par une bonne constitution. Pendant la seconde, on n'a rêvé que comités de gouvernement. Une constitution comme on l'entendait, c'est la pierre philosophale destinée à changer en fraternité les haines des citoyens et à suppléer aux vertus qu'ils n'ont pas. Un comité de gouvernement, réunion plus ou moins improvisée des amis du peuple, est toujours destiné par le secret espoir des plus actifs et des plus confiants, à devenir un comité de salut public chargé de la tâche d'accomplir ce dont le peuple, les pouvoirs réguliers et les assemblées se sentent incapables, et de rendre par la dictature, la dictature à la fin inutile, en réalisant la paix par la terreur et l'harmonie par la violence. C'est donc partout et de toutes façons l'autorité qu'on invoque, c'est le miracle qu'on attend, c'est l'esprit catholique qui règne. » Pag. 148.

« Comprenons bien l'idée du miracle et sondons-en la profondeur. Le miracle, entre autres caractères, a celui-ci très essentiel, qu'il apporte un bien à une personne indépendammeut de l'action et des moyens ou mérites naturels qu'elle peut s'attribuer. En politique, en philosophie, en religion, nous avons le droit d'appeler miracle tout ce qui conduit au résultat souhaité par des chemins où l'on ne se dirige pas soi-même et au bout desquels on rencontre ce que la raison et les lois communes n'eussent pas fait attendre. Le catholique possède le bien de la foi, si c'en est un, par miracle, ou son parti pris de croire sur la parole du prêtre, quelle qu'elle soit, et de subir ainsi sans examen, les conditions sociales et religieuses du milieu où le hasard l'a placé. Il est conséquent lorsque dans l'histoire et dans la nature, il aperçoit tant de voies extraordinaires qui convergent toutes à son intérêt. » *La Critique* sait découvrir les traces profondes de l'esprit catholique là où on s'aviserait le moins d'aller les chercher. On en jugera par une remarque aussi profondément vraie que piquante sur le compte du journalisme français.

« Aux mauvaises mœurs du journalisme français, on peut

assigner plusieurs causes ; d'abord l'esprit *catholico-militaire* qui se retrouve bien caractérisé dans les manifestations de tous les partis ; puis un certain esprit artistique de décadence qui nous fait goûter le verbe séparé de l'idée et qui explique l'indigne succès de nos rhéteurs, de nos amuseurs, de tous les aventuriers de cette littérature qui mérite le nom de *légère* parce qu'elle est vide, et qui est la honte et le fléau de notre pays. Enfin l'esprit mercantile et industrialiste qui avait commencé, sous le règne de Louis-Philippe, malgré d'honorables résistances, à mettre la main sur la publicité, et qui, sous le second empire, a pu tout à son aise inoculer à la presse le genre de vices propres au commerce. Ajoutons que le mal a été constamment aggravé par l'intervention oppressive et corruptrice des gouvernements, c'est-à-dire des partis au pouvoir, et par les mesures législatives de restrictions préventives et de répressions prises au nom de la raison d'état, et dirigées uniquement contre la presse d'opposition. La moralité de la presse d'un pays donne-t-elle la mesure de la moralité politique de ce pays ? Question que l'on ne saurait poser sans trembler pour la démocratie française. »

Cela n'empêche pas bon nombre de ces messieurs de se donner charge d'âmes, suivant l'expression consacrée. Cette prétention naïve achève de mettre à nu la cause du mal.

« On a cru donner une grande et noble idée de la mission de la presse en la comparant à un sacerdoce. Comparaison malheureuse pour exprimer un idéal moral. Comparaison qui traduit exactement, trop exactement, l'état moral le plus élevé de nos journalistes. Il est très vrai que le journaliste (je parle du journaliste grave, qui se prend au sérieux) incline à se donner à lui-même une sorte de mission sacerdotale. Il a sa foi, qui est la *vraie,* son église qui est *l'infaillible;* il faut à toute force que sa foi et son église sauvent et dominent le pays. Il ne s'agit pas pour lui de respecter et de servir la raison dans son travail, l'esprit en son libre développement, mais de surprendre, d'emporter d'assaut, de conquérir les âmes. A cette fin il usera, sans le moindre scrupule, de toutes les violences et de toutes les fraudes oratoires. Il est

prêt à tous les mensonges pour faire triompher sa vérité. Sa marche est celle des armées et des églises, la marche utilitaire, la marche d'état, non la marche rationnelle et juridique.

» C'est dans un pays catholique et latin que l'on a songé à comparer la presse à un sacerdoce : rien de plus simple. Chez les peuples du libre examen et de l'individualisme religieux, une telle association n'aurait eu aucun sens et ne pouvait venir à la pensée de personne. Ces peuples devaient envisager d'une manière plus prosaïque les rapports des écrivains et des lecteurs, le travail quotidien d'informateur et de critique, les conditions de moralité de ce travail. »

Mais peut-être nous appesantissons-nous trop sur les articles de la *Critique philosophique* qui concernent spécialement la France. Ce recueil a bien une portée générale ; il s'occupe des problèmes les plus divers et les plus importants de nature à intéresser en tout pays les hommes qui ne reculent point devant une étude attentive des questions capitales.

Nous avons remarqué de nombreux travaux d'économie politique[1], des études de philosophie pure[2], de morale[3]. En fait de bibliographie, la *Critique* ne laisse passer aucun livre

[1] De l'esprit de la philosophie anglaise ; L'utilitarisme ; L'origine de la justice selon Bentham et Stuart-Mill ; La loi d'amour et la loi de la justice ; De la nécessité de constituer en Europe un sentiment européen ; Les hommes dits pratiques jugés par le calcul des probabilités ; Le congrès de Lugano et l'arbitrage international.

[2] Quelques mots sur la certitude ; Les prétentions de la science ; De la fondation de la philosophie comme science ; Identité des propositions successives dans le raisonnement ; Les objections d'Ausonio Franchi contre la classification kantienne des jugements ; Les théories philosophiques de la vision en Allemagne ; La critique de l'infini ; Rénovation du principe de contradiction ; De la nature intellectuelle de la loi causale ; Le rapport des signes et des idées générales selon Condillac et selon M. Taine ; La méthode de conciliation en philosophie.

[3] Les écoles contemporaines de morale en France ; Le sens moral selon M. Herbert Spencer ; La morale de Kant : Le rôle de l'idéal en morale, ou de la nécessité d'une casuistique rationnelle ; Du droit et du devoir dans l'instruction du peuple ; L'épreuve morale et le monde normal ; Théorie de la nature et du fondement de la morale selon M. Charles Secrétan ; De l'impuissance des moralistes.

important sans le signaler à ses lecteurs. Elle aborde également la philosophie de l'histoire [1] et les problèmes de religion et de théologie [2]. Le prospectus de la troisième année annonce que « à l'avenir, une place plus grande y sera faite aux sciences physiques et cosmologiques, aux sciences biologiques et anthropologiques, nous voulons dire aux découvertes et aux systèmes qui dans ces sciences intéressent les doctrines générales. Ainsi la théorie de la convertibilité des forces en physique, celle de la transformation des espèces, de la pangenèse, du polyzoïsme, etc., en biologie, y seront exposées, examinées et appréciées. Toutefois la morale théorique et appliquée, appliquée à l'ordre et au mouvement des sociétés, la doctrine de la vie et de l'activité humaine y sera toujours considérée et traitée comme le commencement et la fin de la philosophie. »

Dans l'examen de tous ces sujets, MM. Renouvier et Pillon apportent la même indépendance et l'esprit de haute impartialité dont ils font preuve dans les questions de politique. Ne tenant nul compte des engouements de la mode, ils savent dire leur fait aux personnages les plus en faveur. Ainsi, à notre connaissance, c'est *la Critique* qui a su le mieux de tous les journaux français apprécier la tendance de M. Renan, sans trop surfaire la valeur scientifique de l'auteur et sans méconnaître ses talents. *La Critique* prend le devoir trop au sérieux, elle croit trop fermement à l'avenir de la démocratie, pour sympathiser avec le dilettantisme d'un écrivain éminemment aristocratique et dédaigneux chez lequel l'esprit de Rome paraît avoir fait fleurir le plus complet désintéressement en

[1] La méthode de M. Cournot dans la philosophie de l'histoire ; Considération sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes ; Le principe des nationalités ; Les idées internationales et la bourgeoisie ; Le catholicisme et l'état.

[2] La Bible dans l'éducation ; L'ante-Christ de M. Renan ; Le sacré-cœur ; La fin du papisme ; L'illusion de l'infaillibilité ; Le catholicisme de M. Guizot ; Doctrine chrétienne du rétablissement de la créature selon M. Secrétan ; Ce que l'hortodoxie devrait être ; La science et le christianisme ; Compte-rendu des travaux du synode général des églises réformées de France ; Essais d'histoire religieuse et mélanges littéraires par D.-F. Strauss ; L'intolérance de Fénelon, par O. Douen.

tout ce qui touche à la morale. « M. Renan, dit *la Critique,* a plus d'une fois protesté de son attachement à l'idée sainte du devoir. Cependant les traits les plus saillants de ses ouvrages, et qui semblent le plus jaillir de source intime chez lui, sont d'une inspiration toute différente. » Du reste, ce culte du beau qui doit avoir tout absorbé, paraît être plutôt une curiosité maladive qui ne dédaigne pas de sourire aux côtés bas de l'humaine nature. « Malgré l'attachement qu'il a professé pour la morale et celui qu'il a pour la science, M. Renan aime trop à se croire au spectacle en ce bas monde et, tout en regardant les acteurs de très haut, semble ne pas dédaigner la petite pièce après la tragédie. »

Parmi les éléments divers qui constituent le talent de M. Renan, *la Critique* a su fort bien démêler les fruits amers de ce qu'un écrivain allemand a appelé crument l'esprit jésuitique dont M. Renan aurait conservé le pli ineffaçable » Il regarde les modérés et les libéraux, en temps de révolution, comme n'ayant jamais été et ne pouvant être que des gens sans convictions. Il y a une triste parenté entre cette opinion et celle qui est malheureusement si répandue d'après laquelle on ne pourrait être tolérant en religion qu'à la condition d'être indifférent. Mais c'est là une franche négation des idées de liberté et de respect, c'est-à-dire de la morale ou de la possibilité de l'observer. »

Grâce à cette absence totale de foi en la vertu et en la vérité, les hommes se trouvent enveloppés dans un même dédain transcendantal : il n'y a plus qu'à les parquer dans le même cirque sous la conduite de quelque autoritaire confit en dévotion, pour la plus grande distraction de M. Renan et de ses adeptes. « Inférieurs ou supérieurs de race, Occidentaux, gens de Judée, de Rome ou de Paris, M. Renan croit que les uns comme les autres ont besoin, vu l'éloignement de l'idéal et le désert de la philosophie, d'un bon frein religieux bien matériel, au besoin serré par une bonne imposture qu'il s'oublie jusqu'à nommer une pédagogie morale. » C'est le scepticisme moral enté sur le fatalisme historique.

On comprendra que c'étaient là d'étranges dispositions pour

entreprendre d'écrire une vie de Jésus. Encore ici, M. Renouvier, sans être théologien, se rencontre dans l'appréciation de cette œuvre de haute fantaisie avec les docteurs allemands les plus compétents. « M. Renan, dit-il, s'est contenté de nous peindre un Jésus d'imagination, pourquoi n'oserions-nous pas dire de *chic* ? et qui n'a rien de sérieux, incompréhensible initiateur d'une religion que le hasard a fait se cristaliser autour de son nom. »

On sait combien les études classiques sont peu en faveur, même auprès de certains esprits éclairés et libéraux dont on attendrait mieux et sur lesquels la tendance positiviste de l'époque a déteint. La bureaucratie française, dans sa haute sagesse, a cru pressant de demander le certificat de bachelier pour parvenir aux fonctions les moins relevées dans l'administration des contributions indirectes et des douanes, sans soupçonner que quelques notions d'allemand et d'anglais seraient mieux à leur place que quelques bribes de latin et de grec. De là une réaction excessive allant jusqu'à mettre en question la valeur des études classiques, qu'on a discréditées, abaissées, en les imposant à une foule de gens qui n'en avaient que faire. Encore ici *la Critique philosophique* avance une opinion motivée qui fait contraste avec l'entraînement du moment. « L'homme vraiment moderne rejoint l'homme antique : importante vérité encore trop méconnue et que devraient bien peser ceux de nos réformateurs (réformateurs d'instinct du moins, car en France on ne réforme rien) qui n'ont sans doute pas la pensée de supprimer dans l'éducation les attaches de l'homme à l'humanité par la littérature et l'histoire et qui ne réfléchissent pas que les *humanités* du genre moyen âge (tristes humanités) remplaceront inévitablement les humanités grecques et latines, le jour où celles-ci subiront le déchet dont on les menace. »

Ce qui précède suffirait déjà pour faire connaître l'esprit de *la Critique philosophique*. Nous avons cependant à signaler encore l'idée fondamentale qui donne l'unité à toutes les tendances de ce journal. Les experts s'en seront doutés au simple titre : c'est l'avénement en France du kantisme, dont les

germes n'ont pas levé en Allemagne. « La *Critique philosophique* est l'organe d'une grande doctrine, née de l'esprit du XVIIIe siècle et de la révolution française, dont les principes ont été posés par Kant et qui se présente aujourd'hui dégagée des contradictions et des erreurs qui l'obscurcissaient à l'origine et qui avaient nui à ses progrès, renouvelée par une nouvelle analyse des lois de la pensée et des moyens de la connaissance qui lui a donné ce qu'elle n'avait pas reçu de Kant, un caractère vraiment positif et une complète et harmonieuse unité systématique. — La morale, théorique et appliquée, appliquée à l'ordre et au mouvement des sociétés, la doctrine de la vie et de l'activité humaine y sera toujours considérée et traitée comme le commencement et la fin de la philosophie. »

Après deux ans d'existence, cette revue, bien loin de s'écarter de son programme, y serait devenue de plus en plus fidèle. On retrouve bien dans les principaux articles l'esprit et les traits caractéristiques du kantisme. Toutes les conséquences de la liberté prise au sérieux sont opposées aux prétentions des diverses écoles autoritaires ; l'individu et la morale reprennent leur place, qui en toutes choses est la première.

« Presque toute philosophie a été aristocratique ou monarchique jusqu'à ce jour, comme elle a été déterministe et panthéiste. Presque toute politique théorique a cherché la justice et la vertu dans l'organisation de l'état, au lieu de l'établir dans le citoyen d'abord, sans la moralité de qui les meilleures institutions seraient forcées de se corrompre. A vrai dire, on semble s'être avisé de tout, excepté de formuler rigoureusement le devoir comme l'exact équivalent du droit, et d'en répandre la connaissance parmi les hommes, afin de pouvoir en introduire la pratique dans leurs relations, aussi bien publiques que privées, et la stipulation dès lors efficace dans leurs lois. Ce grand nom du devoir, grand et cependant usé pour ainsi dire, sonne comme une nouveauté aux oreilles de ceux qui ont l'esprit nouveau pour l'entendre. Interprété comme il l'est dans le criticisme et lié avec une doctrine générale, il caractérise la philosophie de l'idée républicaine. S'il

est vrai, ce que tout indique, que la crise européenne doive se terminer par la fondation des républiques fédérées de l'Europe, cette philosophie finira aussi par obtenir l'assentiment des penseurs amis de la liberté. C'est notre espérance. » (Voy. année 1872, pag. 16.)

Evidemment ce n'est pas là le langage qu'on a l'habitude de nous tenir au nom de la démocratie française. Si elle pouvait enfin le faire sien elle aurait bientôt rallié une foule de personnes qui, tout en sympathisant avec les fins qu'elle poursuit, sont sans cesse obligées de faire des réserves à l'endroit des moyens. Du reste on pourrait dire exactement de même des diverses écoles philosophiques et politiques. Il y a longtemps que la morale est le moindre souci des nombreux réformateurs qui s'imposent tour à tour à la France. Aussi peut-on déclarer que la publication de la *Critique philosophique* est un vrai événement, une révolution seule capable de féconder celles qui l'ont précédée et de prévenir le retour d'autres aventures de ce genre.

MM. Renouvier et Pillon n'ont que trop beau jeu lorsqu'ils signalent sur cet article capital les nombreuses lacunes de l'esprit français.

« Il s'est élevé de nos jours, contre l'école révolutionnaire, une école formée de toute sorte d'éléments, religieux, politiques, littéraires, qui, donnant la première place à l'historique en toutes choses, n'étudiant que le fait ancien et transmis, et n'importe comment déterminé, pourvu que ce soit par la loi d'une série et non par la considération du meilleur, a tendu et tend de plus en plus à rendre une partie de nos classes cultivées étrangères au sentiment du bien et de la vérité. L'un des grands dangers de notre temps provient de la scission, plus déclarée qu'à aucune autre époque, entre l'apriorisme moral et social, qui va jusqu'à l'utopie, faute d'un équilibre obtenu par la juste appréciation de la part nécessaire des faits ou de l'histoire ; et ce qu'on peut appeler l'*historicisme,* c'est-à-dire l'abus de l'histoire et de la philosophie de l'histoire, employé à justifier le passé quel qu'il soit, à enchaîner le présent, à démoraliser l'avenir.

» Toute chose expliquée, mise en place, est par là même prouvée nécessaire ; tout ce qui arrive est un effet de déroulement dont la conscience instruite et large doit se désintéresser. Avec une pareille méthode on sert et on dessert à la fois les mêmes causes et les mêmes partis : le christianisme, par exemple ; on montre, d'une part, que cette religion, comme toute autre, est un produit de l'homme et du temps, on trouve dans la critique de ses livres sacrés la preuve de son caractère factice et relatif; mais d'une autre part, on justifie et le christianisme et le catholicisme, et les aberrations les plus condamnables de la discipline et de la foi, en alléguant l'empire que de telles croyances ont exercé sur les âmes et les causes qui y ont donné lieu, et enfin une infinité de biens et d'avantages qu'on envisage dans les faits concomittants et qu'on ne manque pas de lier systématiquement avec le fait dominateur, comme s'il ne pouvait l'être avec aucun autre. Tout cela conclut en somme à l'indifférence, ou, ce qui revient au même, à la connivence universelle.

» Ceux mêmes de cette école qui sont des philosophes, qui ont cherché, qui ont cru trouver des vérités en psychologie, en métaphysique, sont dominés par la préoccupation de l'histoire et deviennent des démonstrateurs de la nécessité des phases du passé, ou des prophètes de celles de l'avenir, au lieu de s'occuper de leur propre pensée, comme on faisait naïvement dans un temps où l'on ne prenait pas sa propre conscience pour le produit nécessaire d'une évolution considérée à un certain moment. »

S'en prenant à un homme qui dans ces derniers temps a été censé représenter la philosophie, M. Renouvier montre, en en appelant à des faits connus de tous, ce que ces constructions *a priori* ont de superficiel et de faux. M. Vacherot avait dit : « Les sociétés modernes vont à la démocratie par toutes les voies, par les révolutions, par les restaurations, par la liberté, par l'anarchie, etc. Arrêtons-nous, ajoute *la Critique*, on peut se dispenser peut-être aujourd'hui de réfuter des déclarations aussi arbitraires, un optimisme aussi léger, énervant dans les retours de bonne fortune, écœurant dans les retours de calamité. »

M. Vacherot avait dit : « La loi du progrès avait jadis l'inexorable rigueur du destin ; elle prend maintenant de jour en jour la douce puissance de la Providence. C'est l'erreur, c'est l'iniquité, c'est le vice que la civilisation tend à emporter dans sa marche irrésistible, mais la vie des individus et des peuples est devenue pour elle une chose sacrée. » (*Essais de philosophie critique,* pag. 443.) M. Renouvier relève vertement cet optimisme : « Voilà donc, dit-il, ce qu'on écrit dans le siècle de la révolution et des journées révolutionnaires, des complots et des coups d'état, des mitraillades civiles et des transportations par masses, au lendemain des conquêtes de Napoléon, à la veille de celles de Guillaume ! Y a-t-il bien une morale, y a-t-il bien une conscience possible pour des gens qui se déchargent ainsi de toute responsabilité et se consolent du mal dont ils sont les témoins, si ce n'est pas les complices, en songeant au progrès nécessaire, au *tout va bien* du développement de l'histoire. »

La *Critique* signale fort bien la source métaphysique de ce déterminisme historique. Nos écrivains, j'allais dire nos orateurs français, se sont hâtés d'adopter ces commodes formules nous venant de l'Allemagne, sans se demander même toujours à quel système elles appartenaient.

« Parmi les erreurs les plus accréditées dans le monde, auprès des personnes obligées de jurer *in verba magistri* et que tes vrais maîtres en chaque science dédaignent trop d'instruire, il n'en est pas de plus générale ni de plus nuisible que celle qui descend d'une source métaphysique et se soutient grâce au mépris ou à la honteuse ignorance de l'histoire : nous voulons parler de l'opinion qui corrige par l'idée chimérique d'un progrès continu, de civilisation en civilisation, l'idée immorale et corruptrice de la variabilité du vrai et du juste avec les temps. Les philosophies de Schelling et de Hegel en Allemagne, le saint-simonisme et les écoles parallèles en France, partout le panthéisme et le déterminisme sous mille formes, les unes révolutionnaires et les autres conservatrices, ont persuadé au monde que ce qui est vrai ou faux, juste ou injuste à une époque, peut être, mais que disons-nous? doit être, est néces-

sairement faux ou vrai, injuste ou juste à une autre époque. Nier la fixité de la justice et l'existence d'un idéal constant de la nature morale, c'est ce qu'ont fait toujours deux sortes d'écoles : les sophistes, pour conclure à la justification du fait et de la force ; les sceptiques, pour poser la coutume en règle souveraine des actes. De nos jours on a trouvé mieux que tout cela. On maintient la même manière de voir, et l'on donne au progrès continu, à la force des choses, la mission de faire sortir un mal croissant et une vérité croissante de cette accumulation indéfinie de maux relatifs et de relatives erreurs. Ainsi le monde moral va tout seul, et tout se justifie progressivement sans nous : le mal qui s'en va, car il fut un bien ; le mal qui est, car il en naîtra un bien ; et le bien qui vient, avant qu'il ait été un mal et soit destiné sans doute à en redevenir un ! »

La *Critique* indique deux remèdes pour échapper « à de telles aberrations dont l'habitude seule nous empêche de sentir tout le ridicule et l'odieux. » C'est d'abord l'histoire « prise dans ses véritables sources, sans esprit de système, et telle qu'une science sévère permet de l'établir. » Mais en second lieu, pour bien comprendre l'histoire, il est absolument indispensable de la lire à la lumière de la morale. Il faut résolûment introduire la notion de liberté dans la philosophie de l'histoire.

« Le jour où le libre arbitre sera l'objet d'une foi sérieuse et profonde, au lieu d'être nié par les uns et professé des lèvres par les autres, on reconnaîtra qu'il fut aussi absurde de vouloir expliquer les événements et le cours de l'histoire sans considérer l'observation ou la violation de la loi morale comme leurs facteurs essentiels, qu'il le serait de construire la théorie d'une planète en tenant compte de toutes les attractions possibles, excepté de celle du soleil. La philosophie (prétendue) de l'histoire analyse les actions exercées sur l'homme, et vise à découvrir des lois. Il y a une action dont elle ne s'occupe pas, c'est celle de l'idéal moral, plus ou moins pur ou perverti, mais toujours présent et agissant, et de là une loi dont elle ne se doute point, la loi des altérations politiques et sociales,

et des conflits entre peuples, qui sont des suites fatales des diverses altérations possibles de cet idéal. »

La *Critique* fait très heureusement l'application de ces principes à la philosophie de l'histoire de France. Comme beaucoup d'esprits délicats qui prennent aisément leur parti du mal, incurable peut-être, que le prétendu grand roi a fait à la France, en considération de l'éclat littéraire qui a signalé son règne, M. Cournot affirme que le protestantisme était trop contraire au génie de la France pour s'implanter dans le pays.

« Tandis que la France, dit M. Cournot, agissait au dehors par les lettres, la philosophie et la politique, la tâche des plus illustres personnages appartenant au calvinisme français, ou de leurs disciples, n'a-t-elle pas consisté plutôt à réagir sur la France en habillant à la française des idées de provenance étrangère ? » « Cet argument n'a qu'un défaut, remarque M. Renouvier, mais bien grave; c'est ce qu'on appelle une *pétition de principes*. M. Cournot emploie « le génie de la France, » tel qu'il le voit aujourd'hui, formé, développé, complété, enraciné, fortifié par un catholicisme séculaire, combattu un jour, et demeuré enfin victorieux, à prouver que ce catholicisme qui en est l'auteur, devait au contraire en être le produit ! Il suppose gratuitement que ce génie ne pouvait changer. Mais c'est *précisément là la question*. Si le protestantisme eût prévalu, ou se fût seulement établi au degré nécessaire pour modeler en partie la littérature et agir sur les institutions, les mêmes idées que M. Cournot veut être de provenance étrangère eussent été de provenance nationale, sans conteste. Le réfugié Bayle, le persécuté Richard Simon, l'anglicisant Montesquieu et tant d'autres auraient primé dans la lignée intellectuelle française le gallican Bossuet, l'ultramontain de Maistre et le rhéteur Chateaubriand. On aurait le droit de dire aujourd'hui que seuls ils composent cette lignée légitime et que l'esprit catholique n'est qu'un triste survivant du moyen âge. »

On sait que le kantisme ne se fait pas seulement le défenseur de la liberté : il maintient encore, au nom de la morale, l'immortalité de l'âme et le Dieu personnel. Encore ici *la Critique*

philosophique est demeurée fidèle à l'inspiration du maître. Voici comment elle repousse les objections d'un correspondant au sujet de l'immortalité personnelle. « Il n'est pas juste d'objecter aux croyances religieuses l'impossibilité de concilier la vie future, la vie en général, avec l'évanouissement de tous les rapports constitutifs de l'existence. C'est, en effet, ce que ces croyances ne font pas, tant que les docteurs ne se mêlent point de les formuler pour les mettre d'accord avec leurs propres élucubrations sur l'origine première et la fin dernière des choses. Cela est si vrai que partout où les conditions de la vie future ont été décrites populairement par des hommes d'une foi véritable, ou du moins pour eux, à leur adresse, chez les juifs et les millénaires, chez les catholiques, chez les swédenborgiens, etc., on n'a trouvé les traits employés que trop vivants, que trop conformes aux relations humaines empiriques et connues. C'est alors l'accusation d'anthropomorphisme qu'on a mise en avant, et non plus celle d'anéantissement dans l'absolu.

» Nous prétendons si peu que la vie future doive s'établir en dehors de toutes les relations que l'expérience fait connaître, et que toute vie imaginable suppose, ou pareilles ou analogues, que nous ne disons même point que les relations à venir doivent nécessairement, et pour tous les hommes, constituer une simplification eu égard aux rapports actuels. Il peut y avoir progrès en complexité ; il peut n'y avoir progrès en aucun sens, et l'état destiné à plusieurs peut être moins favorable que l'état présent, puisqu'il se détermine en raison de ce dernier, puisque chacun de nous prépare sa rétribution naturelle par l'action de ses passions et de sa volonté sur ses séries psychiques et ses organes, et qu'enfin l'ordre moral du monde, auquel l'hypothèse de l'immortalité personnelle est destinée à satisfaire , comporte un mouvement ascendant des personnes méritantes et un mouvement descendant des autres. Nous ne savons rien des moyens physiques ni du théâtre et du temps de ces transformations réclamées par le postulat ; mais nous n'entendons nullement sortir de la nature et de ses lois pour en envisager la possibilité. Nous de-

vons donc nous astreindre à comprendre la vie future comme définie par des relations d'ordre analogues à celles dont nous avons l'expérience.

» L'intelligence et la vertu sont évidemment, par la nature même du postulat, dont le fondement est tout moral, les conditions d'une amélioration future dans les rapports constitutifs de la vie humaine. Mais ces rapports peuvent se modifier et gagner en perfection sans tendre à disparaître, ou même en se compliquant. Entre toutes les relations, celle du bien et du mal, que signale notre correspondant, est et reste toujours essentielle, car elle est la forme même des besoins et de la satisfaction des besoins, la forme des passions et des fins, satisfaites ou contrariées, que se proposent les passions; or, les besoins et les passions sont inhérents à la vie, tant intellectuelle et morale que physiologique. Mais rien ne s'oppose à ce que l'on conçoive un progrès de la vie sur un autre théâtre naturel de développement des fonctions organiques et psychiques, un progrès dans les rapports qui dépendent de la nature (biens physiques) et dans ceux qui dépendent de la personne (biens moraux), un progrès qui cependant n'altère point l'essence de ces divers rapports et n'ait surtout rien de commun avec une perfection imaginaire qui les supprimerait tous. »

La *Critique* n'est pas moins explicite dans la question de la personnalité de Dieu. On retrouve chez M. Renouvier le véritable esprit de Kant, lorsqu'il relève la dernière découverte de M. Vacherot qui nous annonce un « Dieu vrai qui n'est pas un Dieu réel ! » M. Vacherot appelle la psychologie à montrer que l'imagination, non la raison, est le grand facteur des religions. Soit, mais prouve-t-il que ce que l'humanité se plaît à imaginer ne puisse être vrai? Le grand produit de l'imagination religieuse est la résurrection promise à la personne humaine et l'existence d'un Dieu qui vit et qui pense. M. Vacherot a-t-il fourni l'argument définitif pour établir que ces hypothèses sont contradictoires? Pas que nous sachions : sa « révélation de la raison perdrait trop à prendre des formes rigoureusement logiques dont il deviendrait facile de dévoiler le paralogisme.

Faut-il le mettre en défi? Nous l'y mettons, si ce n'est pas demander l'impossible, dans un temps où la philosophie a systématiquement divorcé avec la logique.

« La science et la philosophie expliquent, selon lui, non, s'efforcent d'expliquer que c'est le Dieu de l'imagination seulement que perd l'humanité, et qu'au-dessus des régions célestes où ce Dieu fait son apparition, le vrai Dieu se laisse apercevoir dans le pur éther de la pensée. » On sait, remarque *la Critique*, ce qu'est le vrai Dieu de cette *science* et de cette *philosophie*, un simple idéal, habitant ce pur éther, un Dieu vrai qui n'est pas un Dieu réel. M. Vacherot a travaillé à l'établissement de cette belle distinction dans un ouvrage spécial : *la Métaphysique et la Science*. Il n'est pas étonnant que le monde soit triste et « qu'un sentiment de regret et d'inquiétude s'empare des esprits » à la proposition de réduire ainsi les vieilles *réalités* crues ou espérées à des *vérités* qui ne dépassent pas l'enceinte cérébrale. Et ce n'est pas la «puissance des mots» qui est cause du malaise avoué par ce philosophe, puisqu'il les conserve, c'est la notion des réalités dont il en dépouille la signification. Mais quelle raison a-t-il donc, métaphysique à part, qui le détermine à faire subir à l'humanité cette opération attristante, à borner d'abord toute religion possible au christianisme, à donner ensuite au christianisme un seul héritier possible : la science et la philosophie telles qu'il les définit? Nous n'en apercevons pas d'autre que celle qui semblera bien ridicule dès qu'elle sera passée de mode; endosser l'humanité des dispositions mentales où l'on s'est mis soi-même, et charger le progrès de la conduire au point précis de développement intellectuel et moral où l'on se trouve.

On devine sans peine que M. Renouvier n'est pas du nombre des penseurs qui veulent substituer le culte de la science à tous les autres. Il fait bonne justice des prétentions de beaucoup d'hommes desquels on se croirait en droit d'attendre mieux et qui sur ce point se laissent aller à parler tout à fait comme les rhéteurs. « Le public a l'habitude de confondre, sous le même nom de science, toutes les sciences possibles, si diverses en certitude et en procédés; puis, dans chaque science

particulière, l'acquis certain avec l'acquis très probable, et celui-ci avec le moins probable et avec l'amas litigieux des faits et explications courantes, et encore bien des fois avec ce que s'ingénie d'y joindre un auteur dévoré du zèle de quelque propagande. Combien de savants favorisent cette erreur grossière, mus par un sentiment analogue à celui qui fait quelquefois craindre aux amis d'une religion d'attaquer les superstitions qui vivent sous son abri et favorisent son influence! Il importerait de travailler à l'éducation du peuple sur ce point, au lieu de l'accoutumer à acclamer la science et les savants comme il acclamait jadis le prêtre et la foi. »

En présence du fétichisme dont la science est l'objet, surtout de la part de ceux qui en méconnaissent les conditions les plus élémentaires, on est tout heureux de voir un journal qui s'est donné la peine d'étudier ce dont il parle, faire bonne justice de « ceux qui opposent à toutes les espérances de l'humanité, sans en savoir eux-mêmes bien long le plus souvent et sans savoir surtout ce que c'est que savoir, ces mots sacramentels devenus l'épouvantail de toute croyance légitime : *la science, la science,* monsieur ! »

Etant ici au cœur de notre sujet nous ne saurions résister à la tentation de faire nos citations un peu longues ; nos lecteurs se seront déjà aperçus que c'est un défaut dans lequel nous sommes souvent tombés aujourd'hui. Mais aussi ils conviendront sans peine que ce n'est pas tous les jours qu'on a la bonne fortune de pouvoir faire de tels emprunts à une revue française sur de pareils sujets. Quant à ceux de nos lecteurs pour lesquels ces citations feront double emploi, ne nous pardonneront-ils pas d'avoir procuré à d'autres les jouissances qu'ils ont été les premiers à goûter?

« Les sciences déductives, et cela résulte de leurs notions mêmes, sont des sciences qui ne savent pas et ne peuvent pas savoir leurs propres principes. Il leur faudrait un instrument pour les saisir et les contrôler, mais elles n'en ont point, et elles ne peuvent que les admettre sans examen, puisqu'il est bien évident que tout ne peut pas être déduit et qu'il faut à la déduction quelque chose de premier.

» Mais au fait ce sont les sciences principalement inductives qui sont en possession de fournir les théories plus ou moins hasardées que les fanatiques de la *science* opposent au sentiment humain, aux espérances humaines, aux postulats de la raison pratique. Et il faut même considérer deux étages de ces théories, l'un desquels serait encore traité beaucoup trop favorablement si l'on se bornait à le nommer hasardé. Ce qui est hasardé, c'est cet usage en quelque sorte prolongé et accumulé des inductions et des analogies, cet emploi de la grande hypothèse, ce penchant à traiter des questions sur lesquelles l'expérience ne projette que des lueurs incertaines et écartées, en un mot cette humeur spéculative qui distingue un savant tel que M. Darwin de la masse de ses confrères attachés au détail des faits et des classifications et n'envisageant qu'avec timidité les pas qui se font hors des garde-fous de la méthode d'observation. Ce qui est déjà plus que hasardé, c'est une philosophie comme celle de M. H. Spencer, dont tout le caractère scientifique apparent est dû aux faits ou aux traits qu'elle emprunte aux sciences, tandis qu'elle traite tous les sujets avec la méthode la plus antiscientifique qu'il soit possible d'imaginer, en accumulant hypothèse sur hypothèse, sans fondement solide pour aucune, en niant les lois de l'esprit les plus certaines et les expliquant par les plus incertaines dérivations de l'expérience et de l'habitude acquise des générations successives. Du moins cette philosophie qui *connaît* tant de choses admet encore un *inconnaissable*. Mais d'autres systèmes qui se décorent du nom de la *science* n'en admettent plus aucune et se font fort de nous révéler la cause et l'essence de l'univers, et ne sont en somme que des reproductions déguisées de cette métaphysique tant décriée. La force, la matière, l'atome et ses vertus, c'est-à-dire des inconnus, des X, des substances et des propriétés abstraites, qui vont à tout, qui répondent à tout, voilà ce qu'on ne craint pas de présenter pour des déductions de la *science*. Ces déductions prétendues ne sont pas même des inductions tolérables ou qui aient un titre quelconque de l'ordre vraiment scientifique à présenter en leur faveur. »

Dans tout ce domaine des probabilités naturelles, les induc-

tions varient beaucoup en force de probabilité logique. Les plus fortes ne sont toujours que des présomptions, et les plus faibles ne sont que des imaginations qui ne pèsent guère. L'appréciation de cette force ou de cette faiblesse est évidemment à partager entre les savants spéciaux et les logiciens, ou philosophes armés de critique. « Les savants spéciaux ne sont pas d'accord entre eux sur cet ordre de questions, et plusieurs sont volontiers, on le sait, les plus défiants, si ce n'est les plus malveillants de tous les hommes à l'égard de ce qui passe l'expérience, et quant aux philosophes, ils apportent avec eux les conditions mentales et morales de leur genre d'études. Entre ces deux classes d'esprits, s'il reste une place vacante, c'est, il faut bien le dire, par les têtes à systèmes qu'elle est occupée, par des gens qui tiennent beaucoup plus à l'affirmation qu'à la méthode, et à croire qu'à savoir, ne leur en déplaise ; par des fanatiques d'anti-croyance qui croient toutes sortes de choses à leur fantaisie, positivement ou négativement, et se font un drapeau de la *science* quand il ne peuvent se rattacher à aucune science, invoquer aucune vérité scientifique déterminée, régulièrement et complétement établie.

» Mais puisqu'il en est ainsi, le penseur sérieux et le simple amateur auquel est offert le choix entre les inductions ou hypothèses dites scientifiques qui ont une portée négative à l'égard du commun sentiment moral de l'humanité, d'une part, et de l'autre, la thèse de la raison pratique, puisque enfin c'est de cela qu'il s'agit, ces penseurs doivent être avertis que, sous la rubrique de la science, au fond ils sont mis en demeure de se faire une espèce de foi. Foi qui affirme, foi qui nie, incertitude pour incertitude, probabilité contre probabilité, de tel genre ou de tel autre, il faut choisir. Dès qu'il s'agit de croyances, pourquoi voudrait-on refuser à la religion de l'espérance un droit qu'on accorde à la religion du désespoir. »

Dans ce domaine-là, comme dans tous les autres, la condition *sine quâ non* de toute science c'est de commencer par respecter les faits. Une science qui prétend que si certains faits étaient établis elle serait obligée d'abdiquer, trahit sa mauvaise conscience. Elle n'a pas le droit d'être si elle ne sait être assez

large pour embrasser toutes les données. Il serait grand temps de se ranger au conseil du vieil Aristote qui demandait en sa logique que bien loin d'appliquer arbitrairement sa méthode de prédilection à tout le domaine du savoir, chacun voulût bien consentir, dans chaque cas spécial, à se laisser guider par la nature même des faits. Or le principe premier des sciences morales et même intellectuelles ne s'impose pas; encore ici, ici surtout, la liberté morale est appelée à jouer un rôle capital. « L'affirmation, dit *la Critique,* appelée à donner un commencement logique au mouvement philosophique de l'esprit, et à rendre possible la fondation de la philosophie comme science, est une affirmation où la passion et la volonté, éléments de notre nature mentale, prennent inévitablement part; et il convient moralement néanmoins de s'y déterminer et de s'y confier. » Pag. 243, 1873.

Il semble bien que nous devrions nous arrêter après être remonté des questions les plus concrètes et les plus brûlantes jusqu'aux hauteurs calmes et sereines où doit se trancher le grave problème de la connaissance. Et toutefois nous n'avons pas fini. Il y aurait d'abord une fausse modestie ou même de l'ingratitude à ne pas tenir compte des avances qui nous sont faites; et en second lieu les lecteurs nous pardonneraient-ils d'avoir assez peu profité de ce commerce prolongé avec la *Critique philosophique* pour n'avoir découvert en elle rien à critiquer? Nous poursuivons donc, bien assuré de l'indulgence de nos lecteurs, pour peu qu'ils aient participé de leur côté aux jouissances que nous avons trouvées dans l'accomplissement de notre tâche.

M. Renouvier signale le jugement singulièrement léger de beaucoup d'hommes qui, en France et ailleurs, n'usent guère de cette liberté d'esprit et d'examen dont ils tiennent cependant tant à mettre enseigne.

« Nos libres penseurs des pays latins, dit-il, ne semblent voir entre le catholicisme et le protestantisme que des différences d'ordre théologique et métaphysique sans importance à leurs yeux. Volontiers ils enveloppent catholicisme et protestantisme dans une même condamnation tranchante et som-

maire. Si la profonde différence d'ordre moral ne leur échappe pas complétement, ils sont très loin de l'estimer à sa valeur. Ils ne comprennent pas assez que la réforme a apporté au monde une nouvelle conception de la religion et de l'église, et que le protestantisme est essentiellement dans cette nouvelle conception, non dans telle ou telle symbolique, non pas même dans telle ou telle croyance sur la personne et l'œuvre de Jésus. Le protestantisme a détruit le sacerdoce en l'universalisant, en affranchissant les rapports de l'homme avec Dieu du formalisme sacramentaire, en plaçant la souveraineté spirituelle dans l'individu. Le protestantisme est la religion de l'autonomie spirituelle, de la responsabilité personnelle. Il ignore la distinction catholique des consciences souveraines et dirigeantes et des consciences sujettes et dirigées. Il ne connaît que des consciences libres et juges d'elles-mêmes, qui peuvent s'éclairer, s'assister et se fortifier les unes les autres, mais en se respectant mutuellement. Pour le protestant, l'examen n'est pas seulement libre, il est obligatoire ; ce n'est pas seulement un droit, c'est un devoir auquel il ne peut se soustraire ; c'est le grand intérêt de sa vie morale ; c'est la voie du salut. Le protestant est responsable de ses croyances comme de ses actes, responsable aujourd'hui comme hier, et jusqu'à son dernier soupir. Il ne se sent jamais déchargé par une autorité extérieure de cette responsabilité. Là est la grandeur de la révolution religieuse du XVIe siècle ; là est le secret de l'heureuse et féconde influence exercée par la réforme sur les peuples qui l'ont accueillie, d'une influence qui a fondé la liberté anglaise et la liberté américaine. »

M. Renouvier ne vous fait-il pas l'effet de nous avoir vus en beau ? Mais non, il est philosophe ; il s'attache au principe seul ; il a la vue assez bonne et l'impartialité suffisante pour savoir aller chercher au bon coin. Son indépendance d'esprit et son originalité ne nous ont paru nulle part plus éclatantes que dans le jugement motivé qu'il porte sur l'usage de la Bible dans l'éducation.

La *Critique* signale les graves conséquences que ne manquerait pas d'avoir la disparition de la Bible des écoles laïques à

la suite de la séparation de l'église et de l'état. « Mais quand nous aurons accompli cette réforme radicale, aussi aisée à comprendre que difficile à obtenir, quand le prêtre enseignera, dans l'église, la religion et la morale à son gré aux enfants des catholiques, et le pasteur, dans le temple, aux enfants des protestants, quand l'instituteur distribuera l'instruction gratuite et obligatoire, c'est-à-dire apprendra aux enfants les éléments de la grammaire et du calcul et quelques autres bribes de savoir positif, où en serons-nous? Notre intention à nous, en pays de catholicisme, n'aura point été de livrer la morale au prêtre, puisque nous nous serons proposé, au contraire, d'exclure de l'école la morale du prêtre. Et qu'aurons-nous fait cependant? Lui seul enseignera quelque autre chose que des *faits*. Nous nous serons mis dans la condition de n'avoir plus à nous adresser, au nom de la république, au nom de l'ensemble de nos familles, à l'âme de l'enfant. Il ne tiendra pas à nous qu'il ne croie que rien au monde n'existe en dehors des intérêts et des faits. S'il veut entendre un langage plus noble et s'initier à des pensées supérieures à la matière, il devra aller à l'église.

» A moins que notre intention ne soit de rejeter plus profondément que jamais les populations dans le sein du catholicisme, il est clair que nous nous serons lourdement trompés en excluant la Bible de l'éducation laïque et ne la remplaçant point. On a signalé tout à l'heure la différence des peuples *sans livre* et des peuples qui ont un livre. Que les uns et les autres se mettent maintenant à vouloir des écoles sans religion et *sans morale ;* on pourra voir les derniers conserver leur dignité grâce à la libre lecture de la Bible, mais les autres s'abaisseront de plus en plus et se partageront entre l'abrutissement de la superstition et l'abrutissement de la positivité. Il importera peu que les classes supérieures soutiennent pour un temps plus ou moins long le niveau de la haute culture. Ce sont toujours, en définitive, les couches profondes qui constituent les peuples. A la vérité les classes supérieures et les hommes d'élite sont appelés à agir sur elles, mais encore faut-il qu'elles le veuillent et qu'elles y travaillent.

» La conclusion à laquelle j'arrive est celle-ci : Quoi qu'on

pense de la Bible, dont la lecture, quand elle est libre, a plus d'avantages et moins d'inconvénients que ne le croient souvent les démocrates, il est bon qu'un peuple ait un livre. »

Les démocrates français, instruits à l'école du malheur, en seraient-ils venus enfin à pouvoir comprendre un pareil langage? Il honore en tout cas celui qui les prend à ce point au sérieux.

Un penseur qui peut ainsi rendre justice au protestantisme ne saurait se faire illusion sur le compte du catholicisme. Il signale fort bien les conséquences du dogme de l'infaillibilité qui est devenu la clef de voûte du système. « Quand tous les dogmes viennent se résumer dans l'unité du pouvoir divin infaillible, les croyances propres d'une église s'évanouissent en principe et il n'est plus question pour elle que d'une seule foi et d'une seule conscience ; la foi de croire implicitement sur la foi d'autrui, la conscience d'abdiquer la conscience... Le catholicisme n'est pas seulement une religion d'autorité, il est la religion de l'autorité. »

Sur une des institutions les plus caractéristiques du catholicisme, M. Renouvier porte un jugement ferme et motivé qui mériterait d'être recommandé à maint protestant clérical et autoritaire.

« Dans son origine spontanée, la confession n'a rien que de moral et de pur, elle naît du repentir, qu'elle affirme et réalise en quelque sorte par un acte positif. Mais les religions sacerdotales s'en emparent, l'organisent, la réglementent pour leurs fins. La politique des églises en fait un moyen d'autorité, de discipline et d'inégalité, le plus puissant et le plus efficace qui ait été inventé par les hommes, et c'est ainsi que la confession, par cette source d'absolutions faciles et sensibles qu'elle tient ouverte, atteint au fond des âmes le principe, le sentiment qui lui a donné naissance. « Le pécheur, dit l'abbé Fleury, a son compte et fait ce qu'il veut ; on lui dit qu'il pèche, à la vérité, mais que le remède est facile et qu'il peut pécher tous les jours, en se confessant tous les jours. Cette facilité d'absolution anéantit en quelque façon le péché puisqu'elle en ôte l'horreur et le fait regarder comme un mal ordinaire et iné-

vitable. Craindrait-on la fièvre si pour en guérir il ne fallait avaler qu'un verre d'eau ? « Fleury voulait et croyait attaquer uniquement les abus de la confession. Mais qui ne voit que l'abus ne pouvant ici se distinguer de l'institution, le coup était porté à l'institution même ? C'est de la confession auriculaire, sacramentelle, sacerdotale, qu'est née cette casuistique du probabilisme, des restrictions mentales et des directions d'intentions qu'on peut définir l'art d'éluder la loi morale. La confession auriculaire est la plus complète expression d'un système d'hétéronomie. Elle pervertit la conscience, en lui imposant une direction extérieure qui lui offre la sécurité moyennant l'abdication, une sécurité injuste moyennant une abdication coupable. Elle pervertit la conscience en l'habituant à mettre sur le même pied et à considérer du même œil les devoirs naturels et moraux et les préceptes d'une discipline arbitraire, la violation des premiers et celle des seconds. Elle pervertit la conscience des confessés dont elle fait des enfants ou plutôt des automates mus par une force étrangère et qui livrent leur personne morale, les uns par cette humilité radicale, absolue, qui est la négation même de tout principe de vertu, les autres par un calcul où se trouve combiné et concilié l'intérêt du salut avec les intérêts temporels et mondains. Elle pervertit la conscience des confesseurs par l'orgueil d'une mission qui, dépassant les devoirs naturels, les responsabilités naturelles, dépasse leurs forces, et par l'hypocrisie à laquelle les voue fatalement la fiction qui les suppose et les demande élevés au-dessus de la nature et de l'humanité. Elle résume le catholicisme, la religion du pouvoir spirituel. Elle est l'antipode de la morale rationnelle et autonomiste. »

Pour éviter de tomber dans la confusion si commune chez les libres penseurs français, entre le catholicisme et le protestantisme, *la Critique* n'avait du reste qu'à demeurer fidèle à l'esprit du kantisme.

« De même que l'esprit protestant rejette la fausse autorité de la tradition cosntruite et des organismes sacerdotaux, et jusqu'à ce critère de l'inspiration scripturale qui est une usurpation des auteurs humains et de leurs interprètes, de même,

l'esprit criticiste répudie les constructions philosophiques du passé et tout ce que les plus grandes écoles ont tenu pour le plus avéré. Il ne voit plus dans ce vieux fonds, quoique très précieux, qu'une collection de matériaux : et la seule construction qu'il juge possible est celle qui se fait sous la responsabilité de la conscience personnelle et par sa libre activité, non pour se rendre à une certitude externe, à une évidence pure et immédiate, à des démonstrations apodictiques, mais pour appliquer à la reconnaissance du vrai et du bien toutes les forces réunies de l'âme. Là est le vrai tuf de la vérité. Il est de nature morale. Il n'y en a aucun autre, ni logique ni moral. pour fonder les écoles et les églises.

» Toute *communion*, qu'elle soit de nature rationnelle ou de nature religieuse, doit porter logiquement et moralement là-dessus : ce qui ne signifie pas que les communions deviennent par le fait impossibles, ou qu'elles n'ont pas leurs institutions de tradition et de propagande, lesquelles pèsent naturellement d'un grand poids sur les volontés, mais ce qui veut dire que tout consentement, toute croyance et tout bien qu'on attend de l'unité des cœurs doivent partir de la liberté de l'esprit et la confirmer. »

C'est bien là aussi, selon nous, le vrai point de départ ; ce n'est qu'en l'acceptant qu'on peut être de la même famille d'esprits, où se sentir en communion, comme dit excellemment M. Renouvier. Nous sommes apparemment redevables à cet accord fondamental de la sympathie profonde que nous avons éprouvée dès le début pour l'œuvre si opportune de la *Critique philosophique*. Nous sommes précisément occupés nous-mêmes à tenter pour le protestantisme, ou mieux pour le christianisme, ce qu'elle a entrepris dans le domaine de la philosophie : il s'agit de dégager la vérité religieuse, primitive, simple, élémentaire, les faits de conscience, des amas de préjugés, de décombres dogmatiques de tout genre sous lesquels un œil qui n'est pas exercé a souvent tant de peine à soupçonner leur présence. Si nous sommes chrétiens c'est parce que la vie nouvelle apportée sur cette terre par Jésus-Christ se légitime à notre conscience, en nous donnant la solution des problèmes les plus

importants et les plus délicats qui sont des faits incontestables aux yeux de tout homme qui veut demeurer complet et franc avec lui-même. Voilà pourquoi du sein de notre isolement nous sentons le besoin de tendre cordialement la main d'association aux hommes distingués, sincères et si respectables de la *Critique philosophique*, que nous soupçonnons de leur côté de ne pas être légion.

M. Renouvier indique fort bien ce qui empêche l'échange des idées et des sentiments entre les deux sphères. Il ne faut s'en prendre qu'à l'intolérance « tant chez les théologiens que chez les philosophes, les uns se forçant et voulant nous forcer de croire qu'il n'y a qu'une croyance historiquement valable, et c'est la leur ; les autres se persuadant que la raison pure, en leurs personnes, doit atteindre infailliblement l'unique vérité par une marche directe, sans s'inquiéter de ce que la même recherche a produit par l'exercice de la raison personnelle d'autrui. Une église, au fond, tient toujours d'une école, quant à la méthode, et une école tient d'une église. La différence que j'observe n'est que de degré, et provient de ce que les *écoles de religion* s'ouvrant indifféremment à tous, l'ignorance nous condamne pour la plupart à négliger le devoir de nous rendre notre foi personnelle, et nous réduit à croire sur la foi d'autrui ; au lieu que les *églises de philosophes* étant exclusivement fréquentées par des esprits cultivés, on se fait aisément cette illusion d'attribuer toute à la liberté de spéculation telle doctrine dont les éléments ont dépendu du préjugé, de la tradition, du milieu intellectuel et de l'ensemble des impressions et opinions morales du psychologiste ou du métaphysicien. »

La différence entre les deux domaines réside dans la nature de l'objet des affirmations, plus que dans la méthode capable de les justifier à l'esprit. « Lorsque la religion que l'on considère est le protestantisme, la philosophie étant le criticisme, voici ce que devient la différence. Elle se conserve aussi grande que possible, et cela doit être, pour le plus grand avantage commun. Le criticisme étudie l'esprit humain, ses lois, sa portée, ses limites ; il vise à déterminer ce qui pourrait ou devrait être universellement accepté de tous ceux qui font usage de la

raison pour l'analyse des phénomènes généraux de l'esprit et du monde ; il se propose enfin de fixer les règles de l'affirmation légitime, et de faire apercevoir, dans le cercle de ses analyses, une solution, la plus générale et la moins arbitraire possible, des problèmes en possession d'exercer l'esprit des philosophes. Le criticisme parvient ainsi à formuler une morale qui fait corps avec l'ensemble de sa construction, et qui répond théoriquement de la règle nécessaire et suffisante des devoirs des personnes et des relations sociales. »

» Au contraire, le protestantisme, mais disons maintenant le christianisme, car c'est un nom qu'il a peut-être à présent le droit exclusif de porter, le christianisme s'attache immédiatement au fait historique de la vie de Jésus, à l'explication des livres qui précèdent et suivent sa venue et permettent de fixer le sens de la mission qu'il a remplie. Cette mission, de quelle manière qu'un chrétien l'entende, est toujours pour lui le salut de l'humanité perdue dans le péché. C'est donc par la médiation de la personne et de l'enseignement de Jésus que le chrétien arrive à ce qu'il croit être la vérité essentielle de la doctrine et de la vie, à s'établir dans sa foi, à y trouver le mot de l'énigme du monde, sa propre règle et sa destinée. »

Il aurait peut-être été facile de faire ressortir encore mieux le point de contact entre le criticisme et le christianisme. Pour cela il aurait fallu avoir moins en vue le protestantisme historique que la théologie chrétienne depuis Schleiermacher. En distinguant la religion de la théologie, la créance de la foi, pour insister sur le caractère éminemment moral, religieux, de l'Evangile, elle a rendu à la vie dont Jésus est le foyer toute la spiritualité, la première fraîcheur et cette universalité qui lui permet de répondre aux besoins de notre époque mieux encore qu'elle ne l'a fait, faute d'être connue, à ceux des temps passés. Mais n'insistons pas. Ce qui importe ici c'est l'intention ; et, comme on va le voir, elle est excellente. Qu'il y a longtemps que la religion a perdu l'habitude de trouver en France des hommes éclairés qui se donnent la peine de regarder d'un peu près ce qu'elle est et ce qu'elle veut être ! Ne serait-il pas trop tard pour voir se former une tendance qui se frayerait la voie

entre les superstitieux innocents, les politiques, adeptes zélés du *syllabus,* d'une part, et, d'un autre côté, les partisans d'une science ignorante et hautaine qui se prétend à la tête du progrès en niant tous les problèmes dont la solution importe le plus à la dignité humaine ? On se prend vraiment à l'espérer en lisant une belle page comme la suivante :

« La diversité des champs, soit d'analyse, soit de croyance, que s'ouvrent chacun de leur côté le philosophe criticiste et le chrétien, est tellement grande que, jointe à l'identité de méthode spirituelle, en quelque sorte, que nous avons constatée, elle ne peut que fortifier les motifs de bonne entente et de sympathie. Il est vrai que le criticiste, voué spécialement à la culture de la raison théorique et pratique, a le droit de se regarder comme établi sur un terrain plus universel, d'où il est permis d'imposer à toute pensée religieuse l'observation de certaines conditions pour appliquer la foi ou pour la définir. Mais ces conditions se réduisent aux lois générales de l'esprit et aux lois de l'expérience. Or le protestantisme, suivant une marche inverse de l'église catholique, a de plus en plus tenu compte des exigences de la psychologie et des sciences, et des règles communes de l'histoire. Il lui est même arrivé de se les exagérer, tandis que la raison critique, en posant ses propres fondements réels, a renoncé à la dure intolérance de l'ancien rationalisme et à ses évidences forcées. Tantôt ouvertement, tantôt d'une manière insidieuse, la philosophie, telle que les Descartes et les Leibnitz en comprenaient la méthode, allait, quoi qu'ils en aient dit ou pensé eux-mêmes, à la négation de toute foi religieuse, ou comme inutile, ou comme arbitraire. Les éclectiques, disciples quoique indignes de ces grands hommes, n'ont eu que mépris au fond du cœur, on le sait bien, pour les choses de foi. Tout doit être changé pour ceux qui se rendent vraiment compte aujourd'hui de la nature des problèmes les plus profonds posés à l'esprit humain, et des conditions morales pour en accepter des solutions. Le christianisme peut réclamer de la philosophie critique, en échange des obligations que celle-ci lui constitue, quelque chose de plus que l'ancienne tolérance banale (tolérance du puéril et de l'ab-

surde) ; à savoir le respect fondé sur le droit : quelque chose de plus aussi que la reconnaissance d'une utilité relative, et que des ménagements pour les besoins de l'ignorance et de la faiblesse d'esprit. *Quand on songe aux profondeurs du problème du mal, et en même temps à l'état misérable et criminel de l'humanité chez tous les peuples et dans toutes les classes, on est forcé d'accorder que la raison et la justice peuvent ne pas suffire pour la recherche de la vérité et l'enseignement du monde, et que la foi et l'amour ont aussi leur part légitime à cette double mission.* La religion a donc, outre son droit dans la personne du croyant, sa place dans les doctrines spéculatives et son œuvre dans la société. C'est au sujet de cette œuvre, dont l'expérience et les faits, à défaut du raisonnement, marquent assez la nécessité, que nous avons à décider quelle religion, quels hommes nous désirons en charger dans l'avenir, autant que cela dépendra de nous. Voulons-nous continuer de sacrifier les destinées de notre patrie à cette religion de l'autorité qui nous a rendus incapables de l'ordre, indignes de la liberté, impropres au gouvernement des lois ? ou voulons-nous faire un effort, aujourd'hui que le catholicisme se discrédite de plus en plus par ses excès, pour tourner la foi religieuse du côté où non-seulement elle est plus grave et sérieusement moralisante, mais où elle s'unit avec cette liberté de l'esprit qui engendre toute morale et toute philosophie ? »

Voilà certes des accents dont la tradition s'est bien perdue dans les diverses écoles françaises qui s'occupent de philosophie ou de questions politiques et sociales. Dépourvu de ce sérieux moral indispensable pour considérer en face le problème du mal, c'est tout au plus si l'on se donne la peine de l'éconduire par quelques phrases banales. On voit que M. Renouvier a été à l'école du philosophe de Königsberg, qui ne craignait pas de nous parler du mal radical dans la nature humaine. En tout cas, c'est un événement que de voir une revue française parler avec ce sérieux du problème du mal.

Au terme de notre étude, nous sommes ramené aux sujets que nous avons abordés au début, car, comme on le voit, chez M. Renouvier, les problèmes philosophiques et religieux tien-

nent de très près aux anxieuses préoccupations d'un patriotisme éclairé. Pour la *Critique philosophique,* l'avenir de la France paraît dépendre du développement que prendra le kantisme. Il est vrai qu'un confrère, M. Cournot, s'est hâté de prononcer la formule sacramentelle : *Il est trop tard !*

« Si les événements, dit-il, eussent tourné de manière que l'esprit français pût s'emparer à temps de la philosophie de Kant comme il s'est emparé de celle de Locke, pour l'harmoniser, l'assouplir, la vulgariser, il y aurait trouvé, à cause du point de départ commun à tous les philosophes, de quoi battre en brèche la vieille société. On peut juger d'après quelques essais tentés de nos jours, mais hors de saison, de ce qu'aurait pu être le kantisme français venu plus tôt. »

La *Critique* ajoute : « Ceci ressemble à une pierre jetée dans notre jardin, ou nous nous trompons fort. Bornons-nous aujourd'hui à faire observer à M. Cournot que le kantisme français en est encore à ses premiers pas, et que s'est se permettre une induction bien hâtive que de le déclarer venu hors de saison. Ajournons la question, non pas pour nous, qui n'y serons plus, mais pour nos successeurs, à un demi-siècle d'ici. »

On voit que rien ne manque à M. Renouvier, pas même la patience, cette vertu si peu française. Et, toutefois, malgré la meilleure disposition, nous ne réussissons pas à nous laisser convaincre comme nous le voudrions. L'œuvre si bien inaugurée par M. Renouvier, nous dirions presque notre œuvre commune, si ce que nous pouvons faire comptait plus que la menue poussière qui s'attache aux plateaux de la balance, aboutira-t-elle à des résultats appréciables ? le kantisme pèsera-t-il jamais de quelque poids dans les destinées de la France ? Nous ne ferons pas valoir une raison chronologique, comme M. Cournot ; nous sommes inquiétés par une considération plus grave qui se tire du tempérament. M. Renouvier sait mieux que personne que les germes moraux répandus abondamment par le kantisme sont loin d'avoir levé en Allemagne : ils ont été immédiatement étouffés par une végétation luxuriante de spéculation et de métaphysique, dont, — cruelle ironie ! — Kant lui-même a été déclaré solidaire. Nouveau

Moïse, il avait conduit ses compatriotes presque sur le seuil de la terre promise sans oser y entrer de sa personne. L'esprit français, éminemment généralisateur, n'est pas moins enclin à abuser de l'esprit de système. Et puis, le criticisme trouvera encore moins en France qu'en Allemagne ce sérieux moral sans lequel une pareille philosophie ne saurait être comprise. S'il est vrai que le protestantisme ait été repoussé au XVIe siècle comme trop sérieux, peut-on espérer que le kantisme, qui ne saurait avoir la même prise sur les masses, sera assez heureux pour échapper à son tour à l'ostracisme?

C'est là le grand secret de l'avenir, secret redoutable pour d'autres que pour la France. Bien loin de porter au découragement, à l'inaction, l'importance des intérêts engagés doit enflammer d'un zèle constant, opiniâtre, ceux qui, au milieu de tant de faiblesses et d'apostasies, dans tous les partis et dans toutes les écoles, parmi les libres penseurs comme parmi les croyants, ont réussi à conserver intacte une foi robuste au triomphe définitif de la vérité. Après tout, la France n'est pas aussi mal partagée qu'il pourrait sembler. Après avoir fait connaissance avec la *Critique philosophique,* on est tout heureux de se dire que la guerre a cependant porté d'autres fruits que les pèlerinages de Lourdes et de la Salette et ces nombreuses mesures réactionnaires qu'une intelligence exquise de la situation a inspirées aux classes qui s'appellent modestement « dirigeantes. »

A l'œuvre donc sans murmurer; c'est M. Renouvier qui nous y exhorte en prêchant d'exemple : « Le monde, dit-il, se partage entre les abdiquants de l'esprit et de la volonté et ceux qui poursuivent l'autonomie comme l'idéal, comme la destinée morale de l'homme. Nous pensions avoir les guerres religieuses derrière nous, dans le passé. La plus terrible et la plus cruelle de toutes nous fait face en avant. Nous y marchons, nous y sommes.

» Tout nous démontre aujourd'hui que la France est destinée à être un des principaux théâtres de la guerre entre la liberté civile et religieuse et la religion de l'autorité. Ils sont bien loin les jours où l'on pouvait dire avec un semblant de

vérité ce qu'on répète encore machinalement, que notre pays s'était laissé dépasser dans la carrière du progrès au moment de la Réforme, et d'ailleurs, ne trouvant pas le protestantisme assez avancé pour sa propre humeur radicale, avait su plus tard regagner les devants quand il se saisit de la raison comme d'une faculté pour tout nier et de la révolution politique comme d'un instrument pour tout détruire. Le fait est que cette manière de faire maison nette a mal réussi à un peuple ignorant et passionné. Sous tous les régimes issus de la Révolution, la réaction autoritaire a conquis, tantôt ouvertement, tantôt secrètement, de nouvelles forces. »

Nous ne pouvons mieux rendre l'impression produite sur nous par la lecture de la *Critique philosophique* qu'en disant qu'elle nous a rappelé mainte fois le *Semeur,* qui, il y a trente à quarante ans, était une des gloires du protestantisme français. Sur deux articles cependant la différence est sensible. « Il n'y a qu'un point, avons-nous lu quelque part dans la *Critique*, il n'y a qu'un point où les restrictions apportées à la liberté commune se motivent. C'est quand il s'agit de résister aux entreprises des partisans de la religion une et obligatoire. La tolérance vis-à-vis des intolérants ne saurait, pour nous, être de précepte, puisque leurs attaques nous mettent sur la défensive. En fait, il y a eu de nos jours un très grand relâchement dans l'attitude des états protestants envers le viel ennemi. La prudence commande désormais une résistance plus marquée, et nous la voyons se produire en Suisse et en Allemagne. » Avez-vous bien compris ? Les esprits fermes et éclairés qui rédigent la *Critique* pourraient-ils bien payer tribut sur cet article aux préjugés ordinaires ? Nous aurions de la peine à nous décider à le croire ; en tout cas ce serait là une grave inconséquence. L'ennemi que M. Renouvier combat si vaillamment lui aurait-il donc lancé avec succès la flèche du Parthe ? Plutôt que de nous livrer à ces suppositions, nous préférons recueillir le mot suivant, en laissant à la *Critique* le soin de le mettre d'accord avec la citation qui précède : « La vraie formule, lisons-nous dans le numéro du 4 décembre 1873, la vraie formule des états libres, aujourd'hui, doit être

celle-ci : *La réduction de l'Eglise au droit commun.* » A la bonne heure ! Nous voilà de nouveau pleinement d'accord : la liberté, non comme en Belgique, mais comme aux Etats-Unis. Un tel régime n'implique, de la part de l'état, aucune intolérance à l'égard du catholicisme, mais la simple ignorance, se transformant en répression vigoureuse dès que Rome prétendrait, suivant son habitude, sortir du droit commun. Sous peine de marcher sur les brisées de la papauté, l'état moderne ne saurait prendre aucune mesure *préventive* contre les maximes les plus contraires aux institutions modernes, aussi longtemps que les principes ne se sont pas traduits en faits, tombant sous la loi commune. Aller plus loin, c'est entrer, comme Bismarck, dans la voie qui conduit à l'inquisition. L'état moderne, s'il se comprend lui-même, ne peut atteindre que des faits, et non des idées, pour si perverses qu'elles soient d'ailleurs. La jeune république américaine n'entend pas les choses autrement dans ses rapports avec la papauté et avec les nombreux socialistes et autres utopistes que l'Europe lui expédie en si grand nombre. Nous comprenons sans peine que notre vieille société, exténuée par la théocratie protestante ou catholique, ne se sente pas d'humeur à être aussi généreuse. Ce n'est cependant qu'en répudiant à tous égards l'esprit de Rome qu'on réussira à en triompher Notre vieille société serait infailliblement condamnée à périr si elle était obligée de confesser qu'elle est déjà trop malade pour se sauver par la méthode de la liberté absolue. Ce n'est qu'en s'abstenant de faire de la religion et de la théologie que les états modernes peuvent favoriser l'avénement d'une période religieuse dans l'histoire de l'humanité. La seule chose qu'ils doivent à la religion c'est la liberté absolue.

Une liberté modérée distribuée à doses homéopathiques par une bureaucratie dont la bienveillance et l'intelligence sont connues, permettrait à peine de se faire illusion sur les maladies du corps social ; en tout cas elle ne provoquerait pas cet ébranlement salutaire qui seul pourrait ramener la force et la vie dans un organisme encore sain. Le bien seul aurait à se plaindre, le mal aurait toujours ses coudées franches. C'est M. Re-

nouvier qui l'a dit excellemment : « La prostitution est mieux tolérée dans les villes que le protestantisme ne doit s'attendre à l'être sous le règne des petits-fils de Louis XIV restauré par les jésuites. » Encore un coup, entre la *Critique* et nous il ne peut y avoir désaccord sur ce point.

Nous serions trop heureux d'être autorisés à espérer qu'il en est de même sur un autre article bien plus grave. Nos lecteurs savent ce que la *Critique philosophique* pense de l'importance de la religion en général et de celle du christianisme en particulier. Mais nous croyons avoir compris qu'en tout ceci il ne peut être question que d'une religion sans surnaturel. Il va sans dire que nous ne pouvons songer à aborder ce problème au terme de cet article déjà trop long. Il convient de se borner à rappeler quelques faits, tout en demeurant sur le terrain du kantisme. Et d'abord pourrait-on établir historiquement qu'il y ait jamais eu une religion, une communauté religieuse qui n'ait pas admis le surnaturel? M. Renouvier ne nous répondra pas comme certains sophistes qui ne laissent de choix qu'entre le panthéisme et l'athéisme d'une part, et les superstition de Lourdes et de la Salette d'autre part. La question se pose autrement entre nous. Les rédacteurs de la *Critique* ne sont pas de ces esprits absolus très disposés à se montrer coulants à l'endroit des superstitions récentes pour arriver plus aisément à envelopper à la faveur d'une réduction à l'absurde tout surnaturel dans une commune proscription. A quoi faudrait-il se résoudre s'il était démontré que le surnaturel doit être admis sur la foi du témoignage historique, à moins qu'on ne soit décidé *à priori* à contester la valeur de toute preuve de ce genre? Que devrait faire un chrétien, d'ailleurs fort large et peu enclin à croire au surnaturel, s'il venait à être démontré que le christianisme et son fondateur demeurent inexplicables dès qu'on s'obstine à partir de l'hypothèse d'une origine exclusivement naturiste ? Pour les experts en ces matières, le fait a été mis hors de tout doute par l'échec des efforts gigantesques de l'école de Tubingue. C'est à tel point que Strauss voyant l'hypothèse des mythes renversée, a été obligé de recourir avec les auteurs des *Fragments de Wolfenbuttel* à des explications que-

le sens moral trop délicat de M. Renouvier ne lui permet pas d'accepter. Cette disposition à trouver tous les moyens bons, pourvu qu'on nous débarrasse de ce que nous ne voulons pas admettre, ne trahit-t-elle pas le parti pris? Enfin *la Critique philosophique* est théiste ; elle croit avoir d'excellentes raisons pour admettre un Dieu personnel. Ce Dieu doit être libre apparemment, sans cela il serait inférieur à la créature. Au point de vue métaphysique, l'admission du surnaturel ne saurait donc faire aucune difficulté. Toutes les présomptions sont au contraire en sa faveur, car moins que jamais on prendra au sérieux le Dieu d'Epicure ne s'occupant en rien de la machine du monde qui du reste s'est faite toute seule. Il y a plus. En maintenant que dans la vie morale, et même dans l'histoire et dans le monde, tout ne saurait être le produit d'un déterminisme absolu, d'un mécanisme aussi grandiose qu'inflexible, M. Renouvier n'admet-il pas une espèce de surnaturel ? La liberté appelée à juste titre à jouer un si grand rôle dans les œuvres de l'homme, ne saurait cependant être bannie de celles de Dieu? On le voit, nous ne raisonnons pas, nous n'argumentons pas, nous faisons appel à de simples faits. S'ils venaient à être constatés, quelle raison le criticisme pourrait-il avoir de ne pas s'incliner devant eux? Car enfin, pour lui, pas plus que pour nous, la science ne doit prétendre à décider *à priori* ce qui doit être, mais bien à constater simplement ce qui est. C'est à elle à se faire assez large et assez libre d'allures pour pouvoir embrasser et comprendre tous les faits.

Il semble donc que pour le criticisme le surnaturel doit demeurer une question de fait, une question ouverte que nul n'a le droit de trancher *à priori*, au gré de ses prédilections ou de ses antipathies.

Nous ne terminerons pas sans toucher un mot... faut-il dire d'une dernière objection ou d'un dernier éloge ? Bien que nous ne vivions pas précisément dans un milieu de puristes, il nous revient de divers côtés, que la diction de la *Critique philosophique* laisserait quelque chose à désirer. Cette revue ne serait pas aussi bien écrite que bien pensée. Gardons-nous de déprécier l'art de bien dire ; notre dédain serait trouvé par trop

intéressé. Honneur donc aux favoris de la fortune qui joignent l'art de bien parler et de bien écrire à celui de bien penser. Ce point accordé, puis qu'enfin le divorce est malheureusement trop fréquent, pourquoi toutes les tendresses seraient-elles pour ceux qui possèdent le talent de bien écrire sans avoir rien à dire, et toutes les sévérités pour ceux qui ne savent pas ajouter tous les agréments de la forme aux grandes et nobles choses dont ils ont à faire part au public? Qu'on nous pardonne le blasphème, nous avons toujours vu une preuve de la futilité de l'esprit français dans cette habitude assez générale de demander avant tout d'un livre quelconque s'il est bien ou mal écrit. C'est à tel point que les Français en sont venus, au jugement des étrangers, à passer pour le peuple qui écrit le mieux mais qui pense le moins, qui a le moins à dire. Cela étant, ne devrait-on pas féliciter la *Critique* d'avoir songé au plus pressant, de s'être affranchie de l'obligation de sacrifier aux muses et de brûler son contingent d'encens sur l'autel de l'épicuréisme littéraire? Que voulez-vous? ces messieurs sont philosophes; les temps leur paraissent trop sérieux pour sacrifier plus que de raison à cette espèce de moloch universitaire qu'on appelle le culte de la forme, auquel est immolée régulièrement et consciencieusement l'élite de la jeunesse française. Quel rôle la France jouerait dans le monde si ses colléges donnaient autant de soin au fond qu'à la forme? Puisqu'il n'est accordé qu'à un petit nombre d'élus de savoir tout réunir, ne craignons pas de féliciter les rédacteurs de la *Critique* d'avoir eu le courage de donner à la patrie de Descartes le rare, nous voudrions pouvoir ajouter, le salutaire exemple de publicistes qui se préoccupent moins de l'art de bien écrire que de l'art de bien penser. Cela aussi fait partie intégrante de leur mission réformatrice, d'une opportunité saisissante. Quant aux puristes, qu'ils se rassurent : les rhéteurs ne feront jamais défaut, et l'exemple donné par quelques vrais penseurs ne deviendra pas de sitôt contagieux.

L'ÉVANGILE DE LA CROIX

AU POINT DE VUE DE LA THÉOLOGIE MODERNE

PAR

M. S. HOEKSTRA[1]

I

Nos réformateurs commirent une inconséquence qui, pour être explicable, ne laisse pas que d'être fort grave. Ils acceptèrent de l'église romaine, sans le modifier essentiellement, le dogme de la satisfaction et enseignèrent que la mort de Christ emprunte sa valeur réelle et absolue de la nature divine de sa personne. Le catéchisme de Heidelberg offre ici à peu près la même doctrine qu'Anselme et reproduit les conceptions de la chevalerie du moyen âge. Dieu est le type du chevalier qui veut tirer satisfaction de son honneur blessé. Penser que le plus petit péché commis contre Dieu fait reposer sur le pécheur un poids de culpabilité infini, c'est admettre, avec le moyen âge, que le même forfait mérite une peine plus ou moins forte selon qu'il est commis contre un noble, un vilain ou un serf[2].

[1] L'auteur de cet article, l'un des professeurs du séminaire mennonite d'Amsterdam, compte parmi les théologiens libéraux de la Hollande les plus profonds, les plus savants et les plus féconds. Initié à toutes les branches de la théologie, il s'occupe spécialement de la philosophie religieuse et morale, comme le prouvent ses principaux ouvrages qui sont : *La liberté morale* (au point de vue indéterministe); *Le développement de l'idée morale dans l'humanité ; L'espérance de l'immortalité.* L'article qu'on va lire est emprunté au journal théologique, *Theologisch tijdschrift*, que l'auteur publie avec cinq autres professeurs de la théologie libérale. (Cahiers de novembre 1873 et de janvier 1874.) M. Hoekstra, comme Vinet l'a dit de lui-même, n'est pas du nombre des écrivains qui naissent traduits ; il a besoin qu'on le traduise. Ce travail est en conséquence une reproduction libre, mais, nous l'espérons, fidèle, des idées de l'auteur.

[2] Voir Schweizer, *Chr. Gl. n. prot. Grundsätze*, II, 1-5. 180.

Il y a là une grave inconséquence. En effet, le dogme de la satisfaction entend la moralité d'une manière que le protestantisme doit flétrir et n'a pas laissé de condamner sans miséricorde. Cette théorie admet une vertu sans obligation, une compensation des péchés par les vertus, une réversibilité des péchés et des mérites. Or, ces conceptions, admises par l'église catholique indépendamment du dogme qui nous occupe, sont répudiées par les protestants dans tous les autres domaines ; c'est dire qu'ils condamnent leur propre théorie de la satisfaction. En qualité d'être divin et d'homme saint, Jésus, dit-on, n'était pas obligé d'accomplir la loi de Dieu et moins encore de subir la mort. Soit ! mais il en résulte que l'un et l'autre sont moralement criminels, puisque la morale protestante n'admet pas de milieu entre le devoir et son contraire. L'obligation n'est pas le contraire de la liberté morale. La vraie liberté est une nécessité morale, et elle est diamétralement opposée au caprice et à l'arbitraire. On ne peut pas non plus se soustraire à une action moralement libre sans manquer à l'obligation morale. Jésus, dans les circonstances données et en vertu de sa haute vocation, était obligé de se livrer à la mort. Dire que, saint et sans tache, Jésus n'était pas tenu de mourir parce que la mort n'est que la peine du péché, est une absurdité évidente, démentie d'ailleurs par la mort du Saint. Mais, dit-on, Jésus s'est volontairement chargé des péchés des hommes. Cette thèse n'est pas moins absurde. De deux choses l'une : ou Jésus s'est chargé des *péchés* des hommes pour en endurer la peine, c'est-à-dire la mort ; mais c'est supprimer toute sincérité dans la conscience de Jésus que d'admettre qu'il s'est senti coupable de péchés qu'il n'avait pas commis ; ou bien il ne s'est chargé que de la *peine* de nos péchés ; mais c'est admettre des peines divines indépendantes du péché qu'elles doivent châtier et appliquer à Dieu les conditions les plus grossières de la justice humaine. Ajoutons que c'est briser les rapports naturels qui existent entre la justice morale et le salut, que d'admettre l'application que Dieu aurait faite à d'autres de la juste récompense due à l'obéissance du Christ. Enfin, comment combattrons-nous les œuvres surérogatoires des catholiques, si nous en

attribuons au Christ lui-même? Le culte des saints et les indulgences sont parfaitement justifiés.

Hâtons-nous, cependant, de convenir que l'inconséquence de nos réformateurs s'explique aisément; c'est qu'à la base de la théorie de la satisfaction se trouve une pensée religieuse très profonde qui les a séduits : la manifestation pleine et entière de la grâce de Dieu, qui surpasse infiniment notre faute. La colère de Dieu demandant à être apaisée est un élément capital dans la théorie, mais n'en est pas le centre; car cet apaisement n'aurait-il pas pu se réaliser par notre condamnation? Le centre de cette doctrine c'est que Dieu, grâce à son amour, n'a rien épargné, pas même son propre Fils, pour nous sauver. C'est ce qui fait dire à Calvin que les expressions : « Deum fuisse hominibus inimicum, homines fuisse maledictos, donec sacrificio Christi expiata est eorum iniquitas, » sont des « locutiones accommodatæ ad sensum nostrum, » mais que l'origine de la grâce qui nous échut en partage en Christ réside dans l'amour éternel de Dieu. (*Instit.* II, XVI, 2-4.) La même pensée est admirablement rendue par Petrus Martyr Vermilius. (*Loci communes*, 1580, pag. 216.) Vous demandez pourquoi la mort de Christ a été agréable à Dieu? Il n'y a pas de meilleure raison que son amour infini qu'il a pu déclarer ainsi de la manière la plus parfaite et proposer en exemple aux hommes. Il n'y avait pas d'autre nécessité de la mort du Christ pour Dieu qui n'a pas voulu se délecter dans la vue des peines du Christ [1].

On se demande pourquoi ces mêmes hommes qui étaient pénétrés de l'infinie miséricorde de Dieu, l'ont revêtue d'un appareil juridique qui fourmille de contradictions logiques? C'est que, d'une part, on a fait des conditions toujours flottantes de l'esprit moral autant d'antithèses abstraites qui s'excluent, et que, de l'autre, pour ne pas blesser la sainteté de Dieu, on a fait remonter une de ces antithèses à un fait concret ou historique. Ainsi, l'on a opposé l'ordre absolu que la loi de Dieu adresse à l'homme à l'incapacité absolue de l'homme d'accomplir cet ordre; d'où résulte la condamnation absolue de quiconque n'accomplit pas cet ordre. Ces abstractions, on les a

[1] Cf. Schweizer., *l. c.*, pag. 176, etc., et *Refor. Dogm.*, pag. 118 etc., 376-379.

transportées à Dieu. On a introduit, par le prétendu fait de la chûte, un tel antagonisme entre la justice absolue de Dieu et sa grâce infinie, que le Christ finit par être un rédempteur pour Dieu plus encore que pour les hommes. A ce point de vue, un Spurgeon ne doit pas nous surprendre lorsqu'il envisage de préférence l'œuvre de la rédemption comme une heureuse issue pour Dieu, ballotté entre sa grâce qui veut pardonner et sa justice qui ne le permet point. En effet, en se plaçant au point de vue légal, on considère de préférence le péché comme une coulpe qui demande à être expiée; on stigmatise la plus faible déviation de l'idéal moral comme un péché digne de la damnation ; on somme l'homme, engagé dans les conditions du développement, de réaliser la perfection, tandis qu'on l'estime à la fois incapable de faire aucun bien et de se délivrer de la puissance du péché. A ce point de vue, il faut le dire, il n'y a pas de théorie qui, malgré ses contradictions logiques, se recommande davantage à la conscience morale, surtout si l'on combine avec elle l'idée *mystique* de notre union avec Christ, comme de celle du chef avec les membres du corps. Et c'était encore le cas des réformateurs. « An convenit Deo, demande Th. de Bèze, ut aliena justitia quispiam justus habeatur? Aliena quidem est quatenus extra nos est et in alio subjecto, nempe Christo, residet ; sed aliena non est, quatenus illud ipsum subjectum, nempe Christus, nostrum est atque adeo spiritualiter per fidem factum est unum nobiscum, ut spiritualis vita a Christo mystico, capite, ad subjectum mysticum, corpus, defluat. Imputationis fundamentum est quod ille unum est nobiscum [1]. »

Tels sont les fondements sur lesquels repose la théorie de la satisfaction. Il est évident qu'ils croulent du moment qu'on se donne pour point de départ non l'absolu, l'idéal, l'abstrait, la métaphysique, mais les expériences spirituelles de l'homme, ainsi que l'esprit protestant l'a toujours fait davantage à partir du XVIIIe siècle. A ce point de vue, qui refuse à l'homme tout ce qui est absolu pour ne voir en lui qu'un être fini qui se développe, toutes les antinomies absolues tombent, état de justice

[1] Schweizer. *Ref. Glaubensl.*, II, 420.

primitive, chute, perdition, incapacité complète du bien, régénération déterminée une fois pour toutes. Dès lors aussi, on ne peut plus s'imaginer posséder une connaissance de Dieu et de ses perfections suffisante pour oser définir ce que Dieu a pu ou non faire et vouloir. Au contraire, on est convaincu que ce qu'on appelle les perfections divines ne sont pas des qualités de Dieu comme tel, mais des représentations que l'homme se fait des rapports différents de Dieu et du monde, représentations inspirées par nos besoins religieux, ou, pour parler avec Schleiermacher, différents modes par lesquels notre conscience religieuse se sent en rapport avec Dieu, et non des caractères particuliers de l'Etre suprême lui-même. Bref, on ne se flatte plus de comprendre quoi que ce soit aux réalités adorables de l'essence divine; et, si on lui attribue des perfections morales, on n'y voit que des révélations de l'essence morale de Dieu, laquelle, selon l'évangile, est l'amour. Dès lors, le conflit de l'amour et de la justice en Dieu devient absurde. Si l'amour parfait de Dieu, appelé ici *justice,* exige la punition du pécheur pour son bien, l'acquittement de la peine serait un manque d'amour; si, au contraire, l'amour, appelé ici *miséricorde,* exige l'acquittement de la peine pour le bien du pécheur, l'infliction de la peine serait un acte de vengeance personnelle. L'orthodoxie ne peut admettre le conflit en Dieu que par un grossier anthropomorphisme, qui considère la justice comme une espèce de nature morale à laquelle Dieu est lié, comme la *conscience* inviolable de Dieu, et la miséricorde comme une propriété de son *cœur* dont il aimerait à suivre les inspirations, pour peu que la justice le permît.

Au point de vue subjectif ou anthropologique, qui était déjà celui des rationalistes de la seconde moitié du XVIIIe siècle, toute idée d'expiation opérée par un fait historique déterminé s'évanouit. Tœllner ne fit qu'énoncer une conviction générale, lorsqu'il déclara, en 1768[1], que la réconciliation de l'homme et de Dieu n'a pas besoin d'intermédiaire particulier, que la repentance et la conversion en sont les seules conditions possibles; qu'il est absurde de parler d'un pécheur qui est dis-

[1] *Der thätige Gehorsam Christi untersucht.*

pensé des peines du péché ou d'un juste qui se charge de celles qui sont dues au pécheur, puisque la vraie peine du péché réside dans la condamnation de la conscience. Il n'y a que la repentance et l'amendement qui puissent nous en délivrer, et cette délivrance ne peut être un fruit de la mort de Jésus-Christ, qu'autant que ce fait est un moyen de repentance et de conversion.

Les adversaires supranaturalistes du rationalisme étaient imprégnés de trop d'éléments rationalistes pour pouvoir défendre sérieusement la doctrine de la satisfaction; ils considéraient, pour la plupart, la mort de Christ non comme l'instrument du pardon divin, mais comme sa révélation; cette mort, disaient-ils, ne réconcilie pas Dieu avec l'homme, mais l'homme avec Dieu en l'engageant à la repentance, au renoncement, au dévouement même au prix de sa vie. *A parte Dei,* la mort de Christ est la preuve la plus éclatante de l'amour de Dieu qui veut à la fois pardonner le péché et en détourner. On ne saurait concevoir rien de plus superficiel que cette conception. En effet, la mort de Christ ne peut être une manifestation de l'amour infini de Dieu, que si Dieu a montré dans ce fait un amour infini, c'est-à-dire s'il y a un rapport objectif entre ce fait et notre salut. On répond : n'est-ce pas ici la plus haute manifestation de l'amour de Dieu, qu'il veut sauver les hommes même après qu'ils ont commis un crime aussi grave que la crucifixion? Mais d'abord ce crime a été commis par ignorance, au témoignage de la Bible elle-même; ensuite ce crime ne retombe que sur ceux qui l'ont commis; enfin, à admettre notre solidarité à tous dans ce crime, laquelle au reste n'est que gratuite, la mort de Christ, au point de vue de la théorie qui nous occupe, n'est pas la manifestation même de l'amour de Dieu, mais uniquement l'occasion par laquelle Dieu le manifeste.

Les théories orthodoxes et sociniennes sont diamétralement opposées les unes aux autres. Schleiermacher appelle la première *magique,* parce que, d'après elle, les bienfaits de la mort du Christ s'appliquent directement à chaque individu, sans l'intermédiaire de la propagation historique de la vie du Christ

dans l'église, en sorte qu'ici, au fond, la vie de la communauté est superflue. Il donne à la théorie socinienne le nom d'*empirique,* parce qu'elle n'accorde de vertu rédemptrice qu'à la doctrine et à l'exemple de Jésus-Christ, qui déterminent notre perfectionnement. C'est entre ces deux extrêmes qu'il place sa théorie ; il l'appelle *mystique*, parce que tout s'y groupe autour de l'idée de la communauté de vie qui existe entre le Christ et nous. Etudions brièvement cette théorie [1].

Schleiermacher refuse à la mort de Jésus-Christ toute signification *spécifique* pour notre salut. Le salut, dit-il, est renfermé tout entier dans la parfaite communion de vie avec Christ; or celle-ci était déjà possible avant sa mort. La mort du Christ, dans la question du salut, n'est donc pas un élément primitif, mais secondaire. Elle l'est pour deux raisons : 1° elle manifeste la perfection de l'activité du Christ pour établir la communauté de vie spirituelle; car pour la fonder, il n'a pas même reculé devant la mort; 2° Fruit du péché des hommes, elle permet à Christ de réaliser parfaitement la sympathie du péché. Schleiermacher refuse à la souffrance *physique* de Jésus une vertu expiatrice spéciale, parce qu'elle n'ajoutait guère à la puissance du péché qui l'assiégeait et ne pouvait pas troubler la joie de sa piété élevée. Il attribue à l'activité du Christ une double vertu dont l'une est inséparable de l'autre, vertu de *délivrance* par la communication de sa perfection; vertu de *réconciliation* par la communication de son bonheur. Il admet que l'obéissance de Christ est *notre justice,* en tant que le principe de la nouvelle vie, germe de la parfaite justice, qui émane de Christ, habite en nous. On peut dire même dans un certain sens que le Christ par son obéissance a satisfait à la justice divine et nous a délivrés de la peine du péché. Dans chaque association humaine, dit-il, règne une exacte proportion de mal physique et de péché, l'un étant le châtiment de l'autre, quoique chaque individu ne soit pas frappé pleinement ni exclusivement du mal qui se trouve en rapport avec son péché personnel. Or, puisque la force de chaque péché à causer le mal s'épuise dans celui qu'il a causé et que les justes subis-

[1] *Der Christl. Glaube,* § 100-105.

sent souvent les châtiments que d'autres avaient mérités, il en résulte que ces derniers peuvent ne plus en être atteints. Appliquons ce principe au Christ. Les péchés du monde entier, ceux des juifs et ceux des païens, ont contribué à sa souffrance, et c'est alors que la sympathie du Christ pour les pécheurs à dû parvenir à son comble. Or, en remportant la victoire sur péché, il a remporté aussi la victoire sur le rapport du péché avec la souffrance. D'où il résulte que la souffrance du Christ a ôté la peine du péché, parce que la souffrance, dans la communion avec Christ, ne se ressent plus comme châtiment. La souffrance, dans la communion de Christ, devient une souffrance qu'on endure à cause de la justice. Au reste, elle durera jusqu'à ce que le péché soit totalement surmonté et présentera toujours, même chez ceux qui ne sont que relativement innocents, un caractère de substitution vicaire.

J'ai insisté sur la théorie de Schleiermacher parce que toutes celles qui règnent de nos jours retournent à l'orthodoxie avec des modifications plus ou moins grandes imposées par la science ou bien reproduisent plus ou moins celle de cet illustre théologien. Cette théorie revient en définitive à ceci, c'est que l'essence de la mort de Christ, comme moyen de salut, réside exclusivement dans le caractère moral de sa personne qui éclate dans ce fait. En tant que mystique ou basée sur l'idée de la communion avec Christ, cette théorie n'est pas nouvelle ; elle n'est qu'une modification de celle qui s'est perpétuée dans l'église depuis les temps apostoliques : l'homme réconcilié avec Dieu par l'incarnation, c'est-à-dire par l'union de l'homme et de Dieu accomplie dans l'apparition de l'homme-Dieu.

Nous allons après ce coup d'œil rétrospectif exposer nos idées.

II

Les vérités générales, les dogmes ne peuvent jamais dépendre absolument de tel ou tel fait historique. Le supranaturaliste *in optima forma* ne nous contredira pas ; il accordera une signification dogmatique à des faits surnaturels, non à ceux qui

s'expliquent entièrement par la loi de la causalité historique. Il faut en dire autant de certaines dispositions ou conditions morales: la foi accordée aux récits d'un fait historique ne saurait jamais être absolument indispensable à leur éclosion. Le fait historique le plus important n'est jamais unique dans son espèce, soit par les principes moraux qu'il représente, soit par la foi qu'il manifeste ; il a toujours des analogues éloignés ou rapprochés.

Il en résulte que la croix de Christ, si importante qu'elle soit, ne nous révèle rien d'absolument nouveau, rien de spécifiquement différent de ce qui existe, et qu'on ne peut la qualifier d'absolument nécessaire, ni du point de vue dogmatique, ni du point de vue moral. Cela est si vrai que si Jérusalem, au lieu de le crucifier, eût connu les choses qui appartiennent à sa paix, Jésus n'en aurait pas moins pu être le sauveur du monde.

Ce n'est pas tout. A parler rigoureusement, on ne peut dire qu'une action part d'un principe que lorsque, libre sous tous les rapports, elle n'est commandée en aucune manière par les circonstances. Or, la mort de Jésus est une action libre, un dévouement volontaire, en tant qu'il aurait pu s'y dérober, s'il avait consenti à trahir son devoir; mais elle ne l'est pas, en tant que Jésus ne s'est pas donné la mort, qu'elle lui a été infligée par ses ennemis. La mort de Jésus ne prouve donc rien que ne prouve aussi sa vie ; elle est la manifestation parfaite des principes religieux et moraux qui dirigèrent toute sa vie, le triomphe accompli, pour parler avec Schleiermacher, de l'esprit sur la chair. Sa mort n'est pas quelque chose à côté ou au-dessus de sa vie. L'une est la confirmation, le sceau de l'autre. Voilà la base de toutes les théories libérales depuis Schleiermacher.

On quitte le domaine de l'histoire, du moment où l'on considère ce fait en soi comme une manifestation directe de telle ou telle perfection de Dieu, de son amour, de sa grâce, de sa justice, de sa sainteté ; et il n'y a que le dogmatisme le plus aveugle qui puisse soutenir que le meurtre détestable du meilleur des enfants des hommes puisse être une révélation de l'amour que Dieu porte à l'humanité, de sa sainteté et de sa justice dans

le gouvernement du monde. Au contraire, c'est une pensée repoussante que Dieu se soit servi de la perversité des ennemis de Jésus pour manifester son saint amour au monde, alors même que ce crime a eu des effets bénis.

Tout cela ne nous empêche pas de considérer la mort de Jésus, ainsi que d'autres faits dominants de l'histoire comme une révélation divine. D'abord elle l'est par son rapport avec sa vie tout entière ; toute âme pure est un miroir où Dieu se réfléchit ; combien plus celle de Jésus l'a-t-elle été dans sa mort qui lui fit déployer toute sa vie divine. Elle l'est ensuite par les grands effets qu'elle a eus pour le genre humain, en devenant la force centrale du développement de l'église. On peut dire la même chose, *mutatis mutandis,* d'autres hommes éminents et d'autres événements importants, mais jamais dans la même mesure qu'ici, à cause de la signification exceptionnelle que la personne et la vie de Jésus ont eue pour l'histoire du développement religieux. C'est ce qui fait naître la question : comment la mort de Jésus a-t-elle donné à sa personne, à sa vie, à sa doctrine, la signification qu'elle a acquise et qu'elle possède encore pour l'histoire de l'église et sa vie religieuse ?

On peut envisager la mort de Jésus-Christ avec le Nouveau Testament, en tant qu'acte moral, de divers points de vue, comme l'idéal de l'obéissance à Dieu, de l'abnégation, de la foi, du triomphe remporté sur les tentations, de l'amour des hommes et de ses amis, de la sympathie pour nos misères, de la communion bienheureuse et inaltérable avec Dieu. C'est surtout chez Paul et le quatrième évangéliste que nous trouvons l'idée que Christ a, par sa croix, prononcé la condamnation sur tout assujettissement de la conscience à la lettre morte, aux ordonnances, aux traditions, bref aux prétendues choses saintes d'Israël, en sorte que la croix est l'étendard de la vraie liberté spirituelle, du culte de Dieu en esprit et en vérité. Je n'oserais pas affirmer que Jésus lui-même ait considéré sa mort de ce point de vue ; car dans ce cas il y aurait eu quelque chose de mesquin dans l'angoisse qu'il ressentit aux approches de sa fin. Il me semble que le Christ souffrant ne gagne pas en vraie grandeur lorsque nous lui supposons une vue claire des fruits

que sa mort apporterait au monde. Sans doute, il savait par une expérience croissante que sa parole et sa vie devaient paraître aux juifs une agression hostile, un blasphème et qu'elles feraient éclater un combat à outrance. (Math. X, 21, 34, suiv. ; Marc XIII, 12; Luc XII, 49, suiv., XXI, 16, suiv.) Il ne voulait ni s'en dissimuler les suites à lui-même, ni les cacher à ses amis ; il leur annonçait continuellement qu'ils allaient être haïs, persécutés, tués à cause de lui et qu'ils ne pourraient être ses disciples qu'à condition qu'ils acceptassent cette destinée douloureuse. (Math. V, 10, suiv. ; X, 17-23, 38, suiv. ; XVI, 24, suiv. ; XXIII, 24; XXIV, 9, etc.)

La signification de la mort de Jésus pour son église doit se trouver en rapport immédiat avec les causes historiques de ce fait, c'est-à-dire avec l'antagonisme qui se forma entre les principes de Jésus et ceux du judaïsme officiel, car la mort de Jésus est le fait de ses ennemis.

Or quel était cet antagonisme qui a eu pour suite la mort de Jésus ?

En comparant la prédication de Jésus à celle des anciens prophètes d'Israël nous n'y découvrons guère de différence essentielle. Celle de Jésus n'offre pas de principes moraux ou religieux *nouveaux*. La justice qu'il prêchait était la même que celle sur laquelle insistaient les prophètes. Et s'il a donné des idées plus profondes sur l'amour de Dieu et du prochain, le pardon des péchés, etc., il faut convenir que ce fait ne saurait constituer son antagonisme. Celui-ci naquit *de la confusion judaïque de l'intérieur avec l'extérieur en matière de religion,* confusion dont l'effet inévitable fut la prépondérance de l'œuvre des mains sur l'œuvre du cœur. Or Jésus n'opposa pas seulement à l'acte la disposition, mais il affirma qu'*elle et elle seule constitue la valeur morale de l'homme*, qu'elle est la seule chose nécessaire. Ce principe était nouveau, et fut la grande cause de la résistance. L'essentiel de la piété juive n'était pas seulement superflue aux yeux de Jésus, mais funeste : vous annulez le commandement de Dieu, dit-il, par votre tradition. (Math. XV, 3.) L'observation rigoureuse des cérémonies était au fond, à ses yeux, le reniement de la vraie piété. Il voyait dans les persécu-

tions que les juifs avaient de tout temps fait subir aux prophètes la preuve irréfragable de l'opposition du formalisme des uns à l'esprit des autres. (Math. V, 12; XXIII, 29, suiv.; Luc XIII, 33, suiv.) Dans la parabole de l'esprit impur, Jésus déclare que les demi-mesures ne suffiraient pas pour exterminer le mal. (Math. XII, 43-45.) Ici la prédication était impuissante: tant que la piété conservait son caractère formaliste, la conversion temporaire devait finir par aboutir à un formalisme redoublé et enfanter une déchéance plus profonde: l'esprit impur s'adjoint sept autres esprits plus méchants que lui; et la dernière condition de cet homme est pire que la première. Il en sera de même de cette méchante génération. Jésus ne se contente pas d'attaquer les saints hommes, il s'explique avec la même franchise sur les choses saintes: je veux miséricorde, non sacrifice. Le sabbat est fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat. Le récit de la purification du temple est sans doute un récit fictif sans base historique, mais il présente une image bien juste de l'activité spirituelle de Jésus. Tout plaide enfin pour l'authenticité de la parole importante: Je puis détruire le temple de Dieu et le rebâtir en trois jours. (Math. XXVI, 61; Jean II, 19; Comp. Act. VI, 13.)

La hiérarchie israélite comprit très bien à quoi devait aboutir le succès d'une telle prédication. Au point de vue des chefs du peuple, on ne pouvait voir en Jésus qu'un ennemi, un traître de la religion des pères. Celui qui à l'exemple des évangélistes, qui n'étaient ici rien moins que des appréciateurs impartiaux, fait des juifs autant de monstres, oublie que les Israélites les plus pieux et les plus honnêtes ont aussi signé l'arrêt de mort prononcé contre Jésus. Si Luc XXIII, 61 raconte que Joseph d'Arimathée, homme droit et juste, ne s'était associé ni au dessein, ni aux actes des autres sénateurs, nous lui opposons le fait qu'un Saul également droit et juste partageait avant sa conversion le point de vue des ennemis de Jésus. La hiérarchie juive ne pouvait voir qu'une agression criminelle des choses saintes, un crime capital dans les mêmes actes qui nous annoncent l'excellence morale de Jésus. En conséquence quand les évangélistes racontent que c'est *par envie* que les juifs ont

livré Jésus (Math. XXVII, 10 ; Marc XV, 10), nous ne saurions admettre cette idée. Il n'y a pas de raison de révoquer en doute la bonne foi des juges de Jésus ; au contraire, ils étaient pleinement convaincus d'agir à son égard conformément à la volonté de Dieu. Je me permettrai d'en fournir les preuves.

Et d'abord il n'est pas probable que Jésus, qui ne visita Jérusalem que rarement et pour peu de temps, ait été en grand contact personnel avec les membres du conseil avant sa procédure ; il ne pouvait donc guère encourir leur haine personnelle.

Observons ensuite que le sérieux, la sévérité de la prédication de Jésus ne suffisent pas pour expliquer sa croix. Jean-Baptiste n'était ni moins rigide, ni moins agressif que lui, et cependant les juifs, loin de l'attaquer, l'ont honoré. S'il est décapité, c'est par des motifs politiques comme Josèphe le déclare expressément (*Ant.* XVIII, 5, 2.): « Hérode jugea bon, dit-il, de le tuer pour prévenir une révolution. »

Notons aussi que ceux qui ont poussé le plus énergiquement à l'arrestation et à la condamnation de Jésus étaient sadducéens : or les sadducéens ne se seront pas souciés des sévères apostrophes que Jésus adressait à leurs ennemis, les pharisiens.

Enfin, les épîtres de Paul nous permettent de saisir la vraie cause de la haine que les juifs portaient à Jésus. En effet, d'abord disciple de Gamaliel et plus tard objet de la même haine que Jésus, il est en mesure de nous l'expliquer. Et que dit-il ? La seule raison qui porte les juifs à persécuter Paul, tandis qu'ils laissent en général les autres apôtres en repos, c'est qu'il ne prêche plus la circoncision. (Gal. V, 11; VI, 12-14.) Voilà ce qui fait de la croix un scandale. Aussi les judéo-chrétiens insistent-ils sur la circoncision, afin de ne plus être persécutés à cause de la croix. Que dit-il encore ? Il déclare (1 Cor. II, 7, 8,) que les juifs ont crucifié le Seigneur faute de connaître le mystère de la sagesse de Dieu, c'est-à-dire la vocation des gentils et l'abolition du particularisme juif. C'est la méconnaissance de ces desseins de Dieu qui le faisait souffrir lui, comme autrefois Jésus, ensorte qu'il portait les στίγματα τοῦ Ἰησοῦ (Gal. VI, 17),

que ses παθήματα étaient ceux du Christ (2 Cor. I, 5) et complétaient les θλίψεις de Christ. (Col. I. 24.)

Nous concluons donc que la condamnation de Jésus ne fut l'effet ni d'une haine personnelle, ni du courage et de la franchise de Jésus, ni d'un malentendu dans l'acception ordinaire de ce terme. Elle ne fut donc pas un meurtre juridique proprement dit. Au contraire les juges de Jésus ont très bien compris la portée de sa doctrine et de ses procédés et l'ont crucifié à cause d'elle. Les hommes de bien dans le sanhédrin y ont souscrit dans la conviction intime que cette doctrine sapait le judaïsme par la base. Si quelques-uns ont pu voir en lui un fanatique qui était à plaindre, la grande majorité a reconnu en lui un coupable digne de mort. Il s'agissait ici d'un inconciliable conflit entre deux principes opposés. Le quatrième évangile, qui au reste est le moins historique de tous, a vu ici plus clair que les synoptiques, quoiqu'il ait trop généralisé ces principes en les représentant comme l'opposition de la lumière et des ténèbres, de la vérité et du mensonge, de Dieu et du monde.

Nous ajouterons encore une remarque pour achever d'envisager la mort de Jésus de son vrai point de vue. Jésus figure à la tête de ce que Emerson appelle les *representative men* de l'humanité; il n'a pas seulement prononcé de sublimes paroles ni accompli des grandes choses, il a représenté la plus grande et la plus sublime conviction. Ce caractère représentatif a trouvé un centre et ce centre c'est la croix. C'est là ce qui lui donne une incomparable signification dans l'histoire de notre humanité.

III

Le Nouveau Testament place volontiers la mort de Jésus-Christ en rapport avec la fondation de l'église. C'est cette vertu *économique* qui distingue particulièrement la mort de Jésus de celle de tous les autres témoins de la vérité.

L'église chrétienne, en revanche, sans oublier que le sang de Jésus est celui de la nouvelle alliance, a insisté beaucoup plus sur l'efficacité de la mort de Christ pour le salut de l'individu, sur sa vertu *expiatoire*.

Quant à Jésus, quelles idées s'est-il formées sur la signification de sa mort pour le salut du monde ?

Si Jésus a été homme, vrai homme, toutes ses représentations devaient reposer sur des bases empiriques, à moins d'être les productions d'une imagination malade. Or il n'y a aucune raison de douter de la parfaite santé d'esprit et de cœur de Jésus. L'intuition prophétique elle-même ne tombe pas des nues ; si elle est quelque chose de plus qu'une image fantastique, elle repose toujours sur des données de l'observation. Il en résulte que Jésus ne pouvait sérieusement réfléchir sur les fruits probables de sa mort, qu'après que ces causes probables se fussent manifestées et qu'il les eût observées, en sorte qu'il eût la conviction intime qu'il tomberait victime de la vérité. Mais les dispositions tragiques où ce pressentiment le plongea, devaient lui ravir le goût et même l'aptitude de réflexions dogmatiques sur sa mort, à supposer, ce que l'école moderne nie, que ces réflexions pussent trouver une place dans son esprit. Sans doute ceux qui se consacrent au bien et se dévouent à la vérité auront toujours le sentiment vague qu'en mourant pour la vérité, ils la servent et travaillent au triomphe du bien dans l'humanité ; mais il y a loin, très loin de ce sentiment à une représentation claire et distincte des vues de Dieu, du but qu'il se propose et des fruits qu'il veut préparer. Homme, vrai homme, Jésus n'a donc pas pu avoir une notion claire de sa mort dans le sens indiqué. D'ailleurs, on ne conçoit pas que le Jésus des synoptiques ait pu s'attribuer l'importance que suppose sa mort entendue dans le sens dogmatique d'un sacrifice expiatoire. Remarquons en effet que, dans sa prédication du royaume de Dieu, sa personne n'occupe pas le premier plan. Nous en exceptons les passages apocalyptiques de l'évangile dont nous nions l'authenticité parce que, pour les admettre, il faut supposer en Jésus une nature surnaturelle — or, cette supposition n'existe plus pour nous, — ou un degré de fanatisme, de démence qui n'appartient qu'à un cerveau malade. N'oublions pas ensuite que si Jésus avait donné à sa mort le sens où l'entend la dogmatique, il n'aurait pas connu un état de l'âme tel que celui

dont Gethsémané nous offre la mesure et le caractère. Disons enfin que dans les idées religieuses du Jésus des synoptiques il n'y a pas de place pour la notion du sacrifice, empruntée aux idées sacerdotales des Israélites. Qui ne se rappelle la sympathie avec laquelle il aimait à reproduire la parole d'Osée: Je veux miséricorde, dit l'Eternel, et non pas sacrifice?

Tout ce qu'on peut dire de plus probable relativement aux idées de Jésus sur sa mort, revient à ceci : dès que Jésus a eu la conscience de la lutte implacable qui devait s'engager entre les principes de la hiérarchie et les siens, il n'a pas seulement entrevu la nécessité inévitable de sa mort, mais il s'est senti en affinité avec les prophètes et les justes en Israël persécutés et tués pour les mêmes motifs.

La formule que le sang de Jésus est *le sang de la nouvelle alliance*, tout en renfermant une importante vérité, ne laisse pas que de provoquer quelques questions. Le christianisme est-il une religion *nouvelle* et veut-il l'être? Ses idées fondamentales se retrouvent essentiellement chez les meilleurs prophètes d'Israël; il y en a même plusieurs que les sages de l'antiquité possédaient également. Le christianisme a le grand mérite de les avoir détachées du particularisme national, en sorte que la foi chrétienne relative aux rapports de Dieu et de l'homme diffère beaucoup des autres croyances. Ensuite l'expression *d'alliance* repose sur l'idée naïve que notre rapport est dû à une convention conclue, à une époque donnée, entre Dieu et l'homme et susceptible de modifications. Cependant, objectivement parlant, il ne saurait y avoir de différence dans les relations de Dieu et de l'homme, aujourd'hui et autrefois, de peuple à peuple. Cette différence appartient à la phénoménologie de l'esprit religieux. Enfin on se demande ce que signifie *le sang de l'alliance* dans le domaine chrétien. Il appartient au sacerdoce lévitique. La première condition de son effusion consiste dans le consentement des deux parties contractantes; ce qui ne peut pas se dire du meurtre criminel de Jésus. Ensuite, si l'antiquité pouvait juger l'effusion du sang indispensable à la conclusion d'une alliance, il faut avouer qu'au fond on ne saurait trouver aucune raison suffisante pour cette nécessité. Au

reste, la vérité cachée dans cette formule est que la mort de Jésus a été un des moyens les plus puissants pour fonder l'église chrétienne, parce que dans ce fait s'est manifesté clairement le contraste absolu des principes de Jésus et de ceux du judaïsme.

C'est ce que nous voulons maintenant rendre sensible.

Pour réaliser la fondation d'une nouvelle société religieuse, telle que l'église chrétienne, il fallait remplir deux grandes conditions.

La première était la *continuité historique* de l'ancien et du nouveau. Une religion ne doit pas être trop jeune, a-t-on dit. En effet, la puissance de l'antiquité et la tradition, en fait de religion, est si grande qu'elle peut conférer même à l'erreur un caractère de sainteté dans l'esprit des fidèles. On ne peut jamais fonder une religion proprement dite *nouvelle*. Aussi tous les fondateurs de religion ont-ils eu la conviction de ne pas être novateurs, mais de transformer la religion dégénérée. Confucius disait : Je commente, j'éclaircis les anciens ouvrages, mais je n'en compose pas de nouveaux. J'ai foi dans les anciens et je les aime. J'ai fait tous mes efforts pour acquérir leurs connaissances [1]. Il en est de même de Zarathoustra. Chez les Israélites l'antiquité était également une recommandation. Conduis-moi, dit le Psalmiste (Ps. CXXXIX, 24), sur la voie des anciens temps. Demandez, dit Jérémie (VI, 16), quels sont les chemins d'autrefois. Mahomet déclarait itérativement qu'il ne demandait qu'à rétablir la religion pure d'Abraham et qu'il n'était en aucune manière un novateur. Il fallait donc pour qu'une nouvelle société religieuse s'établît en Israël qu'elle se rattachât à celle qui existait. Ne nous en étonnons pas. L'accord des idées religieuses avec les besoins de l'esprit et du cœur n'est pas une recommandation suffisante pour assurer leur succès dans le monde. L'homme a trop peu de foi en lui-même et le précepte du sage Israëlite [2] : πιστεύε τῇ ψυχῇ σου est plus vite donné qu'observé. Le plus fort a besoin de l'appui des faibles.

[1] G. Pauthier. *Confucius et Mencius. Le Lun-yu.* Livre I, chap. VII, art. 1, 19.

[2] Jésus Sirach XXXII, 26.

Nous avons besoin de quelque chose qui donne, à nos yeux, une sanction supérieure à nos convictions.

La seconde condition indispensable à la fondation de l'église chrétienne, c'était la *rupture complète avec le judaïsme existant*. L'esprit de celui-ci était diamétralement opposé à celui de Jésus, qui parle de cette génération, de la génération méchante et adultère, incrédule et perverse. Produit de l'organisme hiérarchique, le judaïsme ne pouvait disparaître qu'avec l'instution qui l'avait produit. La prédication laissait la racine du mal intacte. La lutte à mort et finalement la rupture irrévocable avec l'Israël selon la chair étaient donc indispensables. Ici le fléau de la guerre devenait un bienfait. Paul l'a senti comme son maître. C'est ce qui a fait de lui le second fondateur du christianisme. Le vin nouveau, sous peine de se perdre, demandait des outres nouvelles.

Ces deux conditions, qui semblent s'exclure, ont trouvé leur solution dans la mort de Jésus. Comment cela ? le maître de la vigne la remettra à d'autres vignerons, comme dit Jésus (Math. XXI, 41) ou pour parler avec Paul : Abraham est le père des incirconcis et des circoncis par la foi. (Rom. IV, 11, 12.) Pour les premiers chrétiens, la crucifixion de leur maître était un crime si abominable parce que son évangile était, selon eux, la continuation et l'accomplissement de la loi et des prophètes. Le rejeter, c'était rompre l'alliance de Dieu avec Israël. Les chrétiens, en rompant avec l'Israël selon la chair, avaient donc la conviction intime d'être le véritable Israël de Dieu (Gal. VI, 16), tandis que leurs adversaires, en mettant Jésus à mort, avaient brisé avec le passé du peuple de Dieu. C'est ce qui fait dire à Jésus dans le quatrième évangile : Quand je serai élevé de la terre, c'est-à-dire mis en croix, j'attirerai tous les hommes à moi, c'est-à-dire je fonderai mon église. (Jean XVI, 32.) La même pensée se retrouve dans l'assimilation du Christ immolé avec l'agneau de la pâque israélite. (Jean XIX, 36.) C'est en tombant victime de ses principes que Jésus a pu devenir une bénédiction permanente pour l'espèce humaine. C'est en mourant que le grain de blé a pu porter beaucoup de fruit. (Jean XII, 24.) La croix est ainsi la condamnation de tout ce qui n'est

pas spirituel en matière de religion, de l'autorité attribuée à la lettre, à la tradition, à la cérémonie, de l'opinion enfin de ceux qui mettent un contre-poids quelconque dans la balance des principes moraux de la religion. La croix a été le moyen de dégager la foi en la miséricorde divine, qui existait déjà en Israël, de toutes les erreurs qui y régnaient et de la placer dans son vrai jour, d'abord pour les premiers confesseurs du Christ et ensuite pour les générations successives, dans un rapport historique et ininterrompu. C'est dire que nous ne pouvons attribuer à la mort de Jésus que ce que nous avons appelé une vertu *économique* ou fondatrice; mais c'est en même temps nier le rapport immédiat et nécessaire de ce fait historique avec le salut des *individus* qui ont vécu tant de siècles après lui. Pour admettre ce rapport, il faudrait accepter l'objectivité que la théorie de la satisfaction attribue aux notions de *coulpe* et de *pardon*. Or, c'est ce que nous ne pouvons pas faire. La coulpe n'est possible que là où il y a contrat dans le sens rigoureux de ce terme. Or il est impossible d'admettre cette notion dans les rapports de l'homme et de Dieu. D'ailleurs si, selon l'idée populaire, les actions entraînent la coulpe, celle-ci ne saurait être effacée. Un fait accompli ne se défait pas. Le voleur reste toujours par le crime qu'il a commis coupable de vol. Une dette morale ne peut jamais être acquittée comme une dette pécuniaire. Il faut en dire autant de l'expression anthropomorphique de *pardon des péchés* c'est-à-dire d'actes mauvais. Du point de vue moral, ce qui importe ce n'est pas l'action comme telle, mais l'état intérieur dont l'action est la manifestation. Toutes nos actions, moralement bonnes ou mauvaises, finissent par appartenir au passé et, abstraction faite de l'état moral qu'elles ont causé, confirmé ou changé, elles sont complétement indifférentes. Or le pardon ne peut pas s'appliquer à cet état moral. Il n'y a que le changement moral de l'homme intérieur qui puisse modifier cet état. Si l'on veut donner le nom de pardon au changement de *l'état* moral, il est évident que la mort de Christ ne peut le procurer que par l'influence morale qu'il opère sur nous et qui résulte d'une certaine conviction à l'égard de la grâce de Dieu. Et c'est ce qui

nous conduit de nouveau à cette signification *économique* de la mort de Jésus, dont nous venons de parler et qui doit nous occuper maintenant.

Nous posons en principe que la misère intérieure, que l'âme doit endurer comme effet inévitable du péché, ne peut disparaître qu'à condition que *le péché soit expié par le coupable lui-même*. La foi au pardon des péchés n'enlève pas cette misère; ce sont des âmes bien basses que celles qui craignent la peine du péché, sans s'affliger du péché lui-même. L'essence du péché consiste dans la révolution intérieure qu'il opère; par conséquent l'expiation du péché, pour amener la guérison de l'âme malade, doit être intérieure à son tour. Il en résulte que les effets extérieurs du péché, qu'on y voie ou non des châtiments, ne font rien à son expiation. Fruits de la réaction du monde extérieur, ils frappent plus les imbéciles qui ne connaissent pas l'ordre de la nature que les habiles qui savent y échapper. D'ailleurs ces effets rendent souvent le pécheur pire qu'il n'était. Il en est de même des effets intérieurs, des remords, qui ne contribuent à la guérison de l'âme qu'autant qu'ils la rendent attentive à son triste état moral.

Le seul moyen d'expier le péché, le seul qui puisse nous délivrer et de la misère du péché et de l'ascendant qu'il exerce sur nous, consiste dans le parti décidé que nous prenons contre nous-même, tant par la pensée que par la volonté, en sorte que notre moi actuel abhorre et renie notre moi passé. La souffrance qui résulte de ce combat doit être acceptée *volontairement* et avec fermeté, au nom du nouveau principe de vie qui est parvenu à éclore en nous, *comme un effet naturel et nécessaire du renoncement au péché qui doit être expié*. J'aime mieux endurer cette souffrance, se dit l'homme engagé dans cette lutte, que d'avoir communion avec le péché. Prenons pour exemple le calomniateur. Démasqué, il porte dans sa honte la peine méritée et douloureuse de sa calomnie. Mais cette souffrance ne le rend pas meilleur, car il ne la subit pas volontairement; il n'a pas pris parti contre lui-même. Si, sans être démasqué, il est atteint de douleur à cause de son

péché, cherche à compenser le mal qu'il a fait par les sacrifices qu'il s'impose pour l'amour de sa victime, ou se résout à toutes sortes de privations par crainte de la punition divine, il n'expie pas son péché, parce que sa souffrance, toute volontaire qu'elle est, est arbitraire et ne provient pas du renoncement au péché. Ce n'est que lorsque, dans un vrai sentiment de repentir, il confesse sa calomnie et est résolu d'endurer la honte et les dommages qui résultent de cet aveu, qu'il expie vraiment sa faute et parvient à la paix intérieure. C'est ainsi que, dans le même individu, le juste porte la peine de l'injuste et que l'expiation du péché ne peut se faire que par celui-là même et celui-là seul qui l'a commis.

Cette thèse admise, nous demandons quel peut être ici le prix de la mort de Jésus-Christ.

Elle nous donne la conscience des *grandes vérités* dont la connaissance est l'indispensable condition de la réconciliation avec nous-mêmes. En effet, la croix nous prêche l'absolue nécessité du renoncement; la grande souffrance inséparable de la répression du péché en nous et de la rupture du péché hors de nous; l'humiliation comme chemin de l'élévation; le grand mystère de la douleur. Et ce qui prouve bien que, sous ce rapport, rien ne saurait être comparé à la croix de Jésus, c'est que nulle part, hors de l'église chrétienne, nous ne rencontrons une conscience aussi profonde de la nécessité de la souffrance, d'une part, et du devoir du renoncement, de 'autre. Ce n'est donc pas sans motifs que le christianisme a pris la croix pour son symbole. On observera peut-être que la croix de Jésus ne nous prêche pas le renoncement au péché, puisqu'il n'en avait pas commis et que dans tous les cas sa croix n'en résultait point. Mais il y a une coulpe non-seulement individuelle, personnelle, mais aussi *solidaire, commune*. Plus un homme est élevé, plus il se sent organiquement uni à son peuple, à l'humanité. Leur gloire est sa gloire, leur honte sa honte. Qui ne se rappelle ici un Daniel, un Esdras, un Néhémie ! L'absolution personnelle de leur conscience ne les empêche pas de souffrir des péchés de leur peuple, de se les imputer et de s'humilier à cause d'eux. En effet, les péchés

d'un peuple reposent comme une coulpe sur tout individu qui lui appartient, tant qu'il ne s'arrache pas ouvertement aux rapports qu'il soutient avec lui et finalement à ceux qui l'unissent à l'humanité. Mais à supposer qu'elle ne fût pas impossible, une pareille rupture le rendrait encore plus coupable, car ceux qui sont moralement le plus élevés aiment le plus leurs semblables avec tous leurs défauts. Il ne leur reste qu'à s'efforcer énergiquement de guérir les maux de leurs frères. Or cela n'est possible qu'à la condition que l'humanité rompe avec son passé pour se transformer totalement. Leurs efforts sont donc naturellement tournés contre tous les intérêts qui pénètrent toutes les conditions de l'organisation humaine. Ils entraînent fatalement une grande mesure de souffrance pour ceux qui les déploient, non-seulement spirituelle, mais aussi corporelle, ignominie, persécution, oppression, martyre. C'est ainsi que Jésus a pu porter la coulpe du péché.

Il y a plus. La croix de Jésus nous aide puissamment *à subir* dignement la *souffrance* qui nous fait expier nos péchés. Sans doute la conscience vive de notre nature divine, du prix infini de la vie spirituelle est, comme Kant l'a remarqué, la grande force qui nous permet d'entreprendre le combat sérieux de la vie ; mais elle ne l'est que lorsqu'elle revêt la forme de la foi à notre éternelle destination ; et cette foi n'acquiert la vigueur nécessaire, que lorsqu'elle est devenue la foi de plusieurs, une puissance objective dans le monde moral. Or c'est à cela que la croix de Jésus a puissamment contribué : jamais il n'affirma aussi énergiquement que par elle sa grande conviction que la vraie vie est au-dessus des atteintes de la mort, et que c'est saisir la vie que de la sacrifier pour l'amour de Dieu. C'est en endurant la croix et en méprisant la honte qu'il est devenu le ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας (Hébr. II, 10.) Les richesses de vie spirituelle qu'il a manifestées à ses disciples, surtout dans ses souffrances et dans sa mort, ne leur permirent point d'admettre que sa mort ignominieuse fût la fin de sa glorieuse vie ; au contraire, l'histoire l'atteste, elles leur inspirèrent la conviction certaine de sa gloire céleste. Ce Jésus, disaient-ils, que vous avez fait mourir par la main des iniques, Dieu l'a

ressuscité ; il n'était pas possible qu'il fût retenu par les liens de la mort.

Enfin la mort de Jésus *nous délivre* de plusieurs *suites douloureuses* qui résultent du péché aussitôt que nous voulons briser avec lui. Nous l'avons dit, la conversion qui nous délivre de la coulpe n'existe que là où l'on est prêt à subir toute la souffrance qui en découle. Mais il faut une décision, une force de volonté peu commune pour persévérer dans cette détermination, lorsque les fibres du cœur les plus délicates sont ébranlées. Nous payons un tribut de respect et d'admiration au juste de l'antiquité dont Horace a déclaré :

> Si fractus illabatur orbis,
> Impavidum ferient ruinæ.

Mais ce courage et cette persévérance ne sont pas comparables à la force intérieure qu'il nous faut pour briser avec notre passé et les affections les plus tendres, lorsque, disciples de Jésus, il nous faut haïr père, mère, femme, enfants, frères, sœurs (Luc XIV, 26), et que, fidèles à nos principes et combattant le monde qui nous entoure, nous l'armons contre nous. Ces sacrifices dépassent ici la mesure commune des forces humaines. Or, c'est alors que la mort de Jésus-Christ vient offrir au combattant un allié qui se ligue avec lui contre la puissance du monde ; et cet allié c'est l'église, que *Jésus s'est acquise par son propre sang*. (Act. XX, 28). Quelle que soit son imperfection, elle honore les principes de vertu et de piété ; son influence s'est communiquée à l'opinion publique au point que celle-ci ne lui oppose qu'une résistance toujours plus timide. Cet état de choses est le résultat de la souffrance inséparable d'une révolution radicale dont Jésus, tout le premier, a bravé l'attaque redoutable. On a frappé le berger, mais les brebis ne se sont dispersées que pour se rallier. Le sang de Jésus est devenu la féconde semence de son église ; c'est à lui que nous devons ces conditions bénies qui nous dispensent d'une foule de souffrances inséparables de notre conversion. C'est grâce à la croix de Jésus que le monde n'en érige plus pour nous.

Il est temps de nous résumer. Tout le demi-obscur, tout le

mystère, toute la mysticité dont la vieille dogmatique enveloppait la mort de Jésus se sont évanouis pour nous ; nous nous y sentons totalement étrangers.

Les faits ont leur signification la plus importante pour l'époque où ils se sont accomplis ; les plus grands mêmes perdent toujours beaucoup à plusieurs égards pour les générations suivantes. Il résulte de cette loi de l'histoire que la foi en la croix de Jésus a dû avoir beaucoup plus de prix pour les premiers chrétiens que pour nous. La consolation et la force que l'on puisait dans la contemplation de Golgotha au jour de la persécution furent beaucoup plus grandes que celles des jours comme les nôtres où la persécution pour l'amour de la foi a cessé. C'est ce que le Nouveau Testament lui-même nous apprend en assimilant les afflictions des fidèles à celles du Christ, leur coupe à la sienne (Math. XX, 22 ; Col. I, 24; Rom. VIII, 17), et en appelant leurs souffrances une participation à celles du Christ. (1 Pier. IV, 13.)

Le christianisme ne dépend pas d'un fait historique ; c'est pourquoi le prix qu'on attache à la mort de son fondateur ne saurait entamer son essence. Historiquement parlant, la vie de l'église de nos jours est unie à celle des périodes précédentes et finalement à la mort de Jésus; le passé de l'église ne saurait en être séparé ; cependant la vie spirituelle de l'homme ne saurait dépendre *absolument* de ce fait, comme il n'y a pas non plus de phase de cette vie qui ne pourrait *au besoin* se passer de l'image du crucifié. La prédication populaire déduit de la foi à la croix certains devoirs spéciaux de sanctification. Au fond, cette déduction n'est pas exacte : car, quelle que soit l'idée qu'on se fasse de la mort de Jésus, qu'il soit mort ou non, l'obligation à tout ce qui est saint et bon demeure dans toute sa rigueur absolue. Les faits particuliers ne peuvent jamais être plus que des types, des images, des symboles qui rendent nos obligations plus sensibles.

Enfin la croix reste le symbole éloquent des sublimes vérités qu'elle prêche. Prêcher la croix de Christ, c'est prononcer l'arrêt sur tout asservissement de la conscience à l'autorité extérieure, prêtres, docteurs, traditions, ordonnances.

Jésus mourant sur la croix, c'est la révélation la plus impressive de la force que possède la foi en Dieu et du prix infini d'une vie consacrée à Dieu. Ainsi la croix ne nous annonce pas seulement le sérieux de la vie, mais nous réconcilie encore avec ses combats déchirants. Elle ne nous délivre pas seulement de la servitude des sens en nous délivrant des frayeurs de la mort, mais elle nous apprend aussi à subir avec patience et courage toutes les souffrances inséparables d'une sincère conversion et d'une sanctification sérieuse. Enfin, si le christianisme ne dépend pas du fait de la croix, il dépend des principes auxquels la croix rend témoignage et qu'elle symbolise. C'est pourquoi, sans aucune immixtion d'éléments magiques ou mystiques, on doit dire, l'histoire à la main : la croix est l'abrégé de l'évangile ; elle en est le centre et en résume l'essence.

Dr V. G.

LA DOGMATIQUE DE H. LANG[1]

Les rapports lus, cette année-ci, dans la section vaudoise de la Société pastorale suisse, devant être, par décision du comité, livrés à l'impression, nous nous bornons à insérer ici un fragment de celui qui traite la question suivante : *Quels sont les devoirs les plus pressants de l'apologétique protestante dans le temps présent ?* Cette question si vaste, le comité central lui-même l'avait divisée ainsi :

1° *Quelles sont dans le temps présent les théories les plus dangereuses pour le christianisme ?*

2° *Quels sont les moyens les plus propres à les combattre, et, par suite, les plus efficaces ?*

Dans la première partie de son travail, le rapporteur vaudois distingue deux classes de théories dangereuses pour le christianisme : les théories *empiriques*, qui attaquent la religion chrétienne au nom de certaines lois de la nature ou de l'histoire, puis les théories *a priori*, qui l'attaquent au nom de certaines opinions sur le principe des choses. Le matérialisme, le scepticisme, l'idéalisme, sont les principaux systèmes qui rentrent dans cette seconde catégorie. Nous reproduisons ici une partie de ce qui concerne, dans le rappport, le dernier de ces systèmes, l'idéalisme.

On n'a jamais cherché, que je sache, à formuler la doctrine chrétienne au point de vue du matérialisme ou du scepticisme proprement dit ; mais il n'en a pas été de même de l'idéalisme panthéiste. Toute une école s'est efforcée d'appliquer à la théologie le système philosophique de Hégel. On peut citer, sous ce rapport, *Strauss*, le célèbre auteur de la *Vie de Jésus*. Il importe de remarquer toutefois qu'il n'appartenait pas à ces naïfs disciples de Hégel, qui proclamaient l'accord de leur philosophie avec les anciens dogmes chrétiens. Il se donnait pour tâche, au contraire, de dévoiler et de dissiper la fiction d'un pareil accord. Dans sa *Vie de Jésus*, il pensait avoir détruit les faits historiques en y découvrant toutes sortes de contradictions. Il fait de même dans sa dogmatique. Il dissout les

[1] Pasteur, à Zurich.

dogmes chrétiens, en cherchant à montrer qu'ils se résolvent, eux aussi, en contradictions. Le premier qu'il détruit ainsi, c'est la personnalité de Dieu. Parler d'une personnalité infinie, d'un être à la fois infini et personnel, c'est, d'après lui, une contradiction dans les termes. Il faut donc renoncer au Dieu personnel, renoncer par là même à toute révélation surnaturelle et ne plus voir en Jésus qu'une individualité religieuse remarquable, dont nous ne savons, du reste, presque rien.

Une tendance qui se rattache, au fond, au même courant, c'est celle qui a pour organe les *Zeitstimmen* et dont l'un des principaux représentants est le rédacteur de cette feuille, M. le pasteur *Lang*, de Zurich. Si le programme m'imposait le devoir d'un examen critique des théories estimées dangereuses pour le christianisme, je devrais commencer ici par exposer avec quelque détail quelles sont les vues de cette école théologique zuricoise. Je dois me borner à indiquer en quoi ces vues me paraissent dangereuses pour le christianisme, sauf à justifier chaque fois mes assertions par des indications précises. J'ai dit que le christianisme se réalise essentiellement dans le fait de la communion spirituelle avec Dieu par Jésus-Christ. MM. Lang et Biedermann n'auraient probablement aucune objection grave à se ranger à cette formule. C'est, sans doute, pour cela, qu'ils estiment que leur théologie a droit encore au titre de chrétienne, et qu'ils s'indignent contre Strauss parce qu'il avoue très simplement ne plus pouvoir s'appeler chrétien. Nous nous ferions toutefois grandement illusion, si nous nous flattions d'un accord qui n'est et ne peut être que très superficiel, qui réside dans les mots plutôt que dans les choses. De fait, sous le voile d'une analogie de formule se cache le désaccord le plus profond.

Voici quelques-uns des points principaux sur lesquels la théologie de l'école zuricoise me paraît dangereuse pour le christianisme :

1° *La personne de Jésus-Christ et son œuvre y sont amoindries et dénaturées.* — On pourrait le conclure déjà d'un seul coup d'œil jeté sur la table des matières de la dogmatique de M. Lang. La personne et l'œuvre de Christ forment généra-

lement le centre, le point essentiel de la dogmatique. M. Lang n'en parle qu'à propos des moyens d'action de l'église. A son point de vue, c'est parfaitement logique; car, d'après lui, on ne peut pas dire que le christianisme soit lié à la personne de Jésus; ce serait dire qu'une vérité rationnelle est liée à une vérité historique accidentelle. (Pag. 193.) Jésus n'est pas le principe chrétien lui-même, il n'est pas la religion chrétienne; il n'est qu'un moyen historique, un instrument pour la réalisation de la religion chrétienne dans l'humanité. (Pag. 197.) Ce qui fait la valeur de Jésus pour l'église, c'est qu'en lui le principe chrétien a pris une forme personnelle, c'est à dire que, malgré toute notre ignorance sur sa vie, nous discernons pourtant en lui un caractère religieux dans lequel apparaît le véritable rapport entre l'homme et Dieu. (Pag. 192 et 204.) C'est lui qui a fixé les principes religieux fondamentaux, l'idée chrétienne de Dieu, c'est-à-dire que Dieu est Esprit et Père, et l'idée chrétienne de l'homme, c'est-à-dire que l'homme trouve le centre de son être dans l'esprit, non dans la chair, dans ce qui est éternel, non dans ce qui est temporel, dans ce qui est invisible, non dans ce qui tombe sous les sens. (Pag. 209.) C'est à cela que se réduit pour l'église la valeur de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ.

Quant au reste, Jésus lui-même s'est fait de grandes illusions. Selon toute probabilité, il avait du royaume de Dieu les mêmes idées grossières que ses premiers disciples. (Pag. 206.) Il s'attendait à revenir après sa mort comme un roi victorieux (pag. 222), il considérait sa mort comme appartenant à sa mission messianique, et même, — l'aveu est précieux à recueillir, — il l'envisageait comme une expiation voulue de Dieu pour le péché du monde [1]. (Pag. 222.) Mais tout cela n'était que le rêve d'une imagination nourrie des symboles religieux du judaïsme. Jésus n'a point été le rédempteur, ou, du moins, ce n'est que dans un sens figuré et très secondaire que l'on peut lui donner ce titre. (Pag. 152.) La doctrine ecclésiastique relative au

[1] Cela n'empêche pas M. Lang de dire, à quelques pages de distance, que *Paul le premier* a donné à la mort de Jésus la valeur d'un principe dans l'économie divine du salut. (Pag. 214.)

sacrifice de Christ n'est que pure mythologie (pag. 215). Ce qui demeure, une fois ces excroissances mythologiques retranchées, c'est que la mort a été de la part de Jésus l'abandon de soi-même aux buts du royaume de Dieu, et qu'un tel abandon de soi-même est le salut pour les individus, comme pour la société. (Pag. 216.)

Ces indications suffisent à établir notre premier point, savoir que la théologie de M. Lang amoindrit la personne de Jésus et dénature son œuvre, qu'elle met en danger, par conséquent, en ce point-là, la religion chrétienne, qui est dans son essence même, et non pas seulement dans un sens figuré et très secondaire, la religion de la rédemption.

2° La théologie de M. Lang met encore en danger le christianisme, par le fait qu'*elle envisage le péché comme une nécessité de nature.* — Si l'on recherche pourquoi M. Lang en vient à nier la rédemption par Jésus-Christ, la réponse est aisée à trouver. Jésus n'est pas le rédempteur, par la simple raison qu'il n'y a nul besoin de rédemption. C'est bien à tort que l'on fait intervenir la rédemption par Jésus-Christ pour expliquer comment l'homme légal, c'est-à-dire l'homme soumis à la loi, devient l'homme spirituel. (Pag. 151.) En fait, chaque homme expie ses propres péchés, car chaque péché est accompagné de sa punition, en sorte qu'il n'y a nul besoin d'une autre expiation. (Pag. 160.)

Comment, du reste, le péché aurait-il des conséquences plus graves? Il n'est pas absolument ce qui ne doit pas être, un désordre, une révolte de la créature. Le mal moral, de même que le mal physique, appartient à l'ordre naturel du monde. (Pag. 70.) Un monde moral sans péché, c'est-à-dire sans mal moral, est aussi inconcevable qu'un monde naturel sans mal physique. Le bien et le mal sont des notions corrélatives ; l'un ne se conçoit pas sans l'autre. C'est l'expérience du mal qui maintient vivante en nous celle du bien. (Pag. 136.) Le péché étant inhérent à la nature humaine, sa présence dans le monde et son universalité sont ordonnées de Dieu, en sorte que, loin d'être accidentel, il est, au contraire, nécessaire, il appartient à l'ordre du monde. (Pag. 137-138.) M. Lang ajoute, il est vrai,

que le mal n'est pas ordonné de Dieu de la même manière que le bien, qu'il est ordonné comme ce qui ne doit pas être, tandis que le bien est ordonné comme ce qui doit être (pag. 138); mais il n'en reste pas moins que le mal est voulu de Dieu en vue du bien, qu'il est nécessaire, et que le pécheur, par conséquent, peut en rejeter sur Dieu la grosse part de responsabilité. C'est là un point de vue qui me paraît renverser les bases morales du christianisme. Si le mal est inhérent à l'ordre du monde, le bien ne se conçoit pas sans le mal, il n'y a plus de bien absolu, le mal doit s'attacher au principe même du bien. Dieu lui-même n'est plus le Dieu saint.

3° La théologie de M. Lang met encore en danger le christianisme, *par l'idée qu'elle donne de Dieu et de la relation de Dieu au monde.* — Si l'on s'étonne des vues de M. Lang sur le péché, on peut en trouver l'explication dans son idée de Dieu et des rapports de Dieu au monde. Nous avons vu tout à l'heure quelle est, d'après lui, l'idée chrétienne de Dieu, telle que Jésus l'a fixée : « Dieu est Esprit et Père. » Cette affirmation, « Dieu est Esprit, » implique que la cause de tout chose est une cause pensante, consciente d'elle-même et agissant librement. M. Lang le déclare en termes exprès (pag. 51); il admet donc la spiritualité de Dieu. Mais ailleurs, lorsqu'il combat l'idée d'une création du monde dans le temps, il nous dit : « Dieu avant la création serait l'esprit en lui-même et pour lui-même, c'est-à-dire une abstraction vide qui équivaut au néant : l'esprit, c'est quelque chose d'intérieur qui se manifeste dans quelque chose d'extérieur. Esprit et matière, intérieur et extérieur, Dieu et monde, ce sont des idées corrélatives dont chacune n'existe que par l'autre. » (Pag. 80-81.) Ainsi l'esprit ne se conçoit pas sans la matière, Dieu ne se conçoit pas sans le monde. L'esprit sans la matière, c'est une abstraction vide que équivaut au néant. Que faut-il conclure de là? Evidemment, me semble-t-il, il faut en conclure que M. Lang n'est pas allé jusqu'au bout de sa pensée, lorsqu'il a affirmé la spiritualité de Dieu. Il ne peut pas se contenter de dire que Dieu est esprit; car cela signifierait que Dieu est une abstraction vide qui équivaut au néant. Il faut qu'il dise : «Dieu

est esprit et matière, il est intérieur et extérieur, il est Dieu et monde. » C'est bien là, au fond, sa pensée; car il répète sous toutes les formes que Dieu est l'ordre universel, l'esprit du monde, la raison du monde (pag. 55), que le rapport de Dieu au monde est celui du monde idéal à la réalité (pag. 57), que Dieu n'existe que dans le monde (pag. 58), que l'action de Dieu et celle du monde se correspondent exactement, que tout ce qui se fait au moyen de l'organisme de la nature, c'est Dieu qui le fait, et qu'inversement tout ce que Dieu fait, il le fait au moyen de l'organisme de la nature. (Pag. 68.) M. Lang va même jusqu'à comparer la relation de Dieu et du monde à celle de l'esprit et du corps en l'homme (pag. 51), comparaison qu'il exprime, d'ailleurs, dans le style le plus pittoresque : « Prétendre, dit-il, que Dieu fasse quelque chose en dehors ou à côté de l'ordre de la nature, c'est, au point de vue de notre idée de Dieu, tout aussi bizarre que si l'on disait qu'un homme a couru une lieue de chemin après avoir suspendu ses jambes au clou, ou qu'il a pensé, après que le cerveau, l'organe nécessaire de la pensée, lui a été extrait de la tête. » (Pag. 74.) Le monde serait donc, en quelque sorte, les jambes de Dieu, le cerveau de Dieu, l'organe nécessaire de sa pensée. Qui se douterait, après cela, que le théologien dont nous parlons déclare à l'anthropomorphisme une guerre à mort ! Il faudrait remonter jusqu'au plus réaliste des Pères de l'église, jusqu'à Tertullien, pour trouver l'anthropomorphisme poussé à un tel degré. On dira peut-être que c'est du style figuré. Je le veux bien, mais que l'on veuille bien aussi se rappeler que, pour M. Lang, l'esprit n'existe pas sans la matière. Il faut donc bien à ce Dieu de la pure immanence une espèce de cerveau pour penser, une espèce de bras et de jambes pour agir. Si l'on va au fond de la pensée de l'auteur, l'image est beaucoup moins forte qu'il ne le paraît à première vue.

N'y aurait-il vraiment dans cette idée de Dieu aucun danger pour le christianisme? Elle exclut, il va sans dire, tout surnaturel. Il n'y a plus de miracle possible. Il n'y a plus de révélation divine ailleurs que dans les lois de la nature. C'est une idée enfantine, que Dieu soit intervenu pour rétablir dans le

monde l'ordre troublé. (Pag. 91.) Même dans le domaine religieux, tout est le produit de lois naturelles. Le monothéisme s'explique, exactement comme les religions de la Grèce et de Rome, par les dispositions naturelles du peuple qui en fut le porteur (pag. 72), la personne de Jésus est un produit des causes naturelles, exactement comme Gœthe et Shakspeare (pag. 73), la résurrection de Jésus est une illusion qui devait nécessairement se produire, étant donnés le fait de sa mort et celui de la foi de ses disciples à sa messianité. (Pag. 222.) La prière n'est plus qu'une élévation de l'âme à Dieu : elle ne saurait avoir jamais d'effet extérieur. M. Lang a même découvert que ce serait contraire à l'esprit de Jésus. (Pag. 17.) La justification et le pardon des péchés ne sont que des modifications de la conscience. (Pag. 160.) Sur tous ces points, les conséquences du système sont développées avec une rigueur impitoyable. Mais je me demande ce que de tels principes laissent encore subsister du christianisme. Je vais même plus loin : je me demande ce qu'ils laissent encore à la religion, à la vie religieuse.

Loin de moi la pensée qu'il soit absolument impossible d'accepter les vues que je viens d'exposer, et d'être pourtant, aux yeux de Dieu qui sonde les cœurs, un homme pieux, même un chrétien ! Je reconnais volontiers qu'il y a dans certaines parties de la dogmatique de M. Lang un souffle religieux très vif dont je ne suspecte en aucune façon la sincérité. Mais ce n'est pas encore une réponse suffisante à la question posée. En fait de contradictions tout est possible chez l'homme. Quel que soit l'abîme qui sépare du christianisme le matérialisme, je n'oserais affirmer qu'il fût rigoureusement impossible de professer même le matérialisme et d'être néanmoins un chrétien, ou inversement, de se croire chrétien, et d'être, au fond, un matérialiste. Laissons donc de côté les questions de personne pour lesquelles nous sommes absolument incompétents ! Il s'agit seulement ici de savoir si logiquement les principes théologiques de M. Lang laissent subsister la religion.

Je prends la définition la plus générale possible, celle que donne M. Lang lui-même, lorsqu'il met la religion en opposi-

tion au dogme. « La religion, dit-il, est une émotion du sentiment et de la volonté produite par un infini dont le souffle effleure l'esprit fini. » (Pag. 1.) Cet infini, dont le contact produit la religion, c'est Dieu. Mais le Dieu de la dogmatique de M. Lang est-il bien réellement un infini? Ce Dieu qui est esprit, mais qui ne se conçoit pas sans la matière, ce Dieu qui n'existe que dans le monde et par le monde, ce Dieu qui est à un tel point sous la dépendance du fini, que sans lui il ne serait plus qu'une abstraction vide équivalente au néant, comment l'appellerions-nous encore l'infini? Il est peut-être le premier des êtres finis; mais il n'est pas l'infini. Je ne vois pas dès lors de quel droit il exigerait de moi la soumission absolue que suppose la religion, ni même comment il me serait possible de la lui accorder. Je puis bien donner à un être fini une autorité relative, conditionnelle, sur moi, dans la mesure des garanties que me donne cet être sur ce qu'il est et sur ce qu'il veut, mais une autorité absolue, jamais! On veut que j'adore l'esprit du monde!...., que je l'adore, c'est-à-dire que je me donne à lui sans réserve, sans conditions, que je m'identifie à lui au point de ne vouloir que ce qu'il veut, de n'aimer que ce qu'il aime! Mais je demande des garanties. Qu'est-il cet esprit du monde? Est-il l'esprit absolu, l'esprit véritablement souverain, parce qu'il est la source de tout être et qu'il ne dépend, lui, que de lui-même? On me répond: « Non point, il n'existe que dans le monde et par le monde: sans le monde il ne serait qu'une abstraction vide équivalente au néant. » Est-il au moins l'esprit infini et nécessairement parfait? Puis-je avoir la certitude qu'il ne saurait vouloir que le bien? On me répond: « Non point, tout le mal qui survient dans le monde, mal physique, mal moral, c'est lui qui le veut et qui doit le vouloir; car le monde n'est possible qu'à cette condition. » Tel est le nouveau Dieu qu'il faudrait adorer, auquel il faudrait se donner au point de ne vouloir que ce qu'il veut. Non, cela n'est pas possible. Ce nouveau Dieu n'est qu'une idole. Il peut avoir des esclaves, il n'aura jamais des adorateurs en esprit et en vérité. Il peut, à la faveur de l'ignorance ou des préjugés, s'insinuer dans les esprits et se

faire accepter pour le vrai Dieu ; mais, au fond, l'âme proteste contre cette usurpation, elle proteste au nom de ses besoins religieux et moraux qui ne sont pas satisfaits, elle proteste même au nom de cette affirmation de l'infini qu'elle porte en elle et qui s'appelle la raison.

Il faut donc que M. Lang corrige sa définition de la religion, qu'il y efface le mot d'infini, s'il veut rester fidèle au Dieu de sa dogmatique, ou bien qu'il corrige le Dieu de sa dogmatique, qu'il l'affranchisse de ses liens et lui donne une vraie spiritualité, s'il veut rester fidèle à sa notion de la religion. Je dirige contre lui un argument tout semblable à celui par lequel il combat le matérialisme. « Si le matérialisme avait raison, dit-il...., si la spiritualité de Dieu était attaquée, alors le christianisme ne pourrait plus même subsister comme religion, parce que les notions théoriques fondamentales qu'il suppose auraient perdu leur base. » (Pag. 8.) Je dis à mon tour : « Si la dogmatique de M. Lang avait raison, si le Dieu esprit n'était que l'esprit du monde, alors le christianisme ne pourrait plus subsister même comme religion, parce que les notions théoriques fondamentales qu'il suppose, auraient perdu leur base. » Le christianisme suppose un Dieu supérieur au monde, indépendant du monde. Or le Dieu de la dogmatique de M. Lang est, en fait, écrasé sous le poids de l'univers. Le sentiment religieux ne peut s'arrêter à un tel Dieu : il doit nécessairement s'élever plus haut.

4° La théologie de M. Lang met encore en danger le christianisme, parce qu'*elle rabaisse l'idée chrétienne de l'homme*. Si l'on se demande comment M. Lang a pu s'arrêter à une idée de Dieu si insuffisante, si peu proportionnée aux besoins religieux de l'âme humaine, on en trouvera l'explication dans ses vues sur l'homme. Notre conception de Dieu est toujours plus ou moins anthropomorphique. Notre point de départ pour nous élever à Dieu, c'est toujours nous-même, en sorte qu'il y a toujours une étroite corrélation entre notre idée de Dieu et notre idée de l'homme. Nous ne pouvons limiter l'infini, sans avoir, au préalable, limité en nous-même l'idée de l'infini, le besoin de l'infini. Nous ne pouvons considérer le mal comme lié à la volonté

divine aussi nécessairement que le bien, sans l'avoir envisagé de même comme lié nécessairement à la volonté de l'homme. Nous ne pouvons affaiblir la spiritualité de Dieu sans avoir amoindri déjà la personnalité humaine, sans avoir diminué la valeur morale de l'individu. Ne serait-ce point là le vice originel, l'erreur première de cette conception soi-disant moderne du monde? Nous ne sommes point rassuré par tout ce que l'on nous dit de l'image de Dieu immanente en l'homme, de l'esprit infini qui fait le fond de son être et qui l'élève graduellement de l'état d'homme naturel à celui d'homme spirituel. Nous ne sommes pas même rassuré, lorsqu'on nous affirme que l'humain sans le divin n'est qu'une abstraction vide. (Pag. 175.) Cette façon de diviniser l'homme ne tend-elle point à l'absorber dans le divin, à ne plus faire de lui qu'une manifestation pure et simple de Dieu, c'est-à-dire de l'esprit du monde? On peut le craindre, assurément, et les pages dans lesquelles M. Lang traite la question de la persistance de l'existence individuelle après la mort, ne sont guère propres à dissiper de semblables craintes. Il n'admet pas une résurrection proprement dite, une résurrection corporelle, mais bien la persistance de l'existence de l'esprit humain: c'est même, à ses yeux, une exigence de la raison, en même temps qu'un fait de l'expérience (pag. 261); car il est nécessaire que ce qui s'est une fois manifesté ici-bas comme cause continue ses effets à l'infini. Cependant l'esprit humain ne subsiste que comme une cause subsiste dans ses effets. Jésus, par exemple, n'est point ressuscité corporellement, mais il subsiste dans son corps, qui est l'église, de même que Dieu existe dans son corps, qui est le monde. Tout individu se perpétue de la même manière dans les effets de son action. (Pag. 230-231.) Nous le remarquons nettement pour les hommes de génie; mais ce qui est vrai pour eux, l'est aussi pour tous, quoique dans des proportions moindres. (Pag. 261.) L'homme subsiste donc dans les effets de son action. Toutefois ce serait une idée fantastique que de se représenter l'existence individuelle se poursuivant à l'infini, et la preuve que l'on avance à l'appui de cette assertion est significative, elle ne déparerait point un écrit de Bü-

chner ou de Moleschott : « Comment, dit M. Lang, la conscience individuelle, la conscience de soi, subsisterait-elle, lorsque le cerveau, qui en est l'organe, est détruit ? » (Pag 265.)

Il nous faut donc en prendre notre parti. Nous avons beau porter en nous l'image de Dieu, et la porter au point que si l'on nous ôtait notre divinité, on nous réduirait à l'état de pure abstraction : cela ne nous garantit point l'immortalité personnelle. Après la mort nous perdons la conscience de nous-même, la faculté de penser disparaît avec le cerveau, nous ne subsistons que dans les effets que nous continuons à produire : ainsi le veut la conception moderne du monde. L'immortalité personnelle dérangerait sa psychologie.

Voici donc, en résumé, les quatre points essentiels sur lesquels la dogmatique de M. Lang me paraît dangereuse pour le christianisme :

1. Elle altère l'idée chrétienne de l'homme, en rabaissant la valeur morale de l'individu.

2. Elle altère l'idée chrétienne de Dieu en le rabaissant à n'être plus que l'esprit du monde.

3. Elle altère l'idée chrétienne du péché, en l'envisageant comme une nécessité du monde moral.

4. Elle altère l'idée chrétienne de la personne et de l'œuvre de Christ, en le rabaissant à la simple humanité et en supprimant la rédemption.

FRÉD. RAMBERT.

IMPORTANCE

DE LA

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE KANT

POUR L'APOLOGÉTIQUE [1]

L'essentiel dans la conception religieuse de Kant c'est la relation qu'il établit entre la religion et la morale. C'est un essai, en prenant pour point de départ des prémisses morales, de reconstruire non-seulement les faits fondamentaux de toute religion, mais encore de redonner aux doctrines spécialement chrétiennes une valeur morale.

Cette reconstruction était indispensable chez Kant, parce que préalablement, dans la *Critique de la raison pure,* toutes ces vérités-là avaient été dépouillées de leur valeur théorique comme sciences. Il n'y a point de connaissance spéculative en dehors du domaine de l'expérience ; nous n'avons aucune certitude spéculative de l'existence d'aucune chose en dehors du domaine de l'expérience, pas même de celle de notre propre âme. Mais il y a une certitude pratique qui atteint plus loin que la simple sphère empirique. Qu'est-ce à dire ? Il y a *certitude,* voilà l'essentiel. Peu importe au fond la voie théorique ou pratique, par laquelle on obtient cette certitude, l'important c'est qu'elle est bien un fait incontestable. Car du moment où il y a certitude, il faut bien que l'intelligence ait concouru à la créer, que cette certitude s'appuie d'ailleurs sur des faits d'expérience théorique ou d'expérience pratique. D'après Kant lui-même la raison théorique nous laisse en chemin : sans pouvoir arriver à des négations déterminées, elle

[1] *Die religionsphilosophische Anschauung Kants, in ihrer Bedeutung für die Apologetik.* Antrittsrede, gehalten beim Antritt des akademischen Lehramts in Basel, den 6. November 1873, von Julius Kaftan, Lic. théol., Dr phil.

admet des lacunes, justement sur les articles où la certitude acquise par des moyens pratiques arrive pour combler le vide. Qu'est-ce donc qui nous empêche d'admirer dans cette coïncidence une disposition intentionnelle de tout l'organisme intellectuel de l'homme et d'y voir une nouvelle preuve en faveur de la vérité de la conception générale? Nous pouvons donc négliger la ligne de démarcation que Kant a tracée avec tant de soin entre la certitude acquise par la voie théorique et celle obtenue par des procédés pratiques. L'important, c'est que, d'après Kant, l'homme obtient par la raison pratique des convictions dans un domaine où la raison théorique ne saurait atteindre. C'est ainsi que nous arrivons à la certitude de trois grandes vérités qui se tiennent de fort près, se complètent et se soutiennent : la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu.

Quand nous disons que la haute importance apologétique de Kant consiste dans les rapports qu'il a établis entre la morale et la religion, il faut bien s'entendre. Sa théorie est aussi précieuse que sa pratique laisse à désirer. Il est en effet le père de cette maxime plus populaire que jamais : l'essentiel c'est la morale! pourvu qu'on ait mené une vie morale, Dieu ne s'inquiètera pas du reste! Toutefois si Kant est tombé dans l'erreur grave qui consiste à dissoudre la religion en morale, il ne faut pas oublier l'immense mérite qu'il a eu d'unir de la façon la plus étroite la religion et la moralité.

Mais, dira-t-on peut-être, qu'y a-t-il donc là de si nouveau, de si méritoire? Chaque religion n'a-t-elle pas prétendu faire de même? Sans contredit. Néanmoins le rapport n'est pas toujours fixé de la même manière. L'originalité de Kant consiste à avoir placé ces deux facteurs, la religion et la morale, sur une *même ligne continue*. L'élément moral est à la vérité celui qui possède la plus haute valeur en religion, mais il n'est pas d'une façon immédiate l'élément religieux, il y conduit seulement. D'un autre côté l'élément religieux est quelque chose qui peut être conçu séparément, et de tout temps dans le monde il a existé ainsi, mais dans la règle il n'en vient jamais là, sans la présupposition morale : dans l'état normal la reli-

gion ne se trouve jamais chez un homme, sans que celui-ci y ait été conduit par une évolution morale, par ce que Kant appelle la raison pratique. Le problème religieux est éminemment une question morale, la conviction religieuse est, dans sa plus intime essence, une conviction morale ; elle provient de la conviction morale, elle est déterminée par elle, non-seulement dans ses émotions subjectives, mais encore dans l'élément scientifique auquel elle aspire et auquel elle doit aspirer. C'est là ce qu'il y a d'éminemment important dans la philosophie religieuse de Kant, c'est là ce qui, surtout de nos jours, lui donne une grande valeur apologétique.

N'en doutons pas un instant, c'est bien de la même manière que la Bible elle-même fixe les rapports entre la religion et la moralité. Qu'on suppose le péché de moins et le christianisme n'aurait plus de raison d'être. C'est là ce que chaque chrétien reconnaîtra ; telle est aussi la conception des grands faits divins et de leur connexion avec le cours du monde. Rien ne saurait transformer l'homme fier et orgueilleux en chrétien humble, si ce n'est la connaissance de son propre péché et de sa culpabilité personnelle. Quand on se sent repris dans sa conscience, lorsqu'on est hors d'état de se soustraire au labyrinthe des pensées qui s'accusent et s'excusent, alors on sent se réveiller en soi une faim et une soif de la justice qui sont appaisées par le salut chrétien. D'autre part, c'est parce que le péché était déjà dans le monde, que le Fils de Dieu est devenu homme, que Dieu a été en Christ réconciliant le monde avec soi. C'est là un fait que tous les chrétiens confesseront, et de plus il est évident que c'est bien ainsi que les choses doivent être comprises. Les hommes étrangers au christianisme n'en jugent pas autrement. Qu'on supprime le dogme du péché de la doctrine chrétienne, celle-ci cesse par le fait même d'exister. Le christianisme et la grâce sont sortis du judaïsme et de la loi. Ce n'est pas accidentellement que l'Ancien Testament avec sa loi divine, et la doctrine de Kant avec son impératif catégorique ont de si étroites affinités. Les deux points de vue sont semblables avec cette différence que l'ordre des facteurs est interverti ; l'Ancien Testament fonde le respect de la loi sur

l'autorité divine; Kant au contraire fait reposer la foi en Dieu sur le respect de la loi. La raison profonde de l'affinité du judaïsme et du criticisme tient à ce qu'ils prennent leur source dans une même façon de concevoir les rapports de la religion et de la moralité. On ne reproduit pas fidèlement les enseignements du Nouveau Testament, quand on prétend qu'ils se mettent au-dessus de ce point de vue et surtout l'apôtre Paul. La distinction entre la religion de la loi et celle de la rédemption, comme deux degrés spécifiquement différents de religion dont la première aurait été abolie dans la seconde, appartient à la théologie moderne et nullement au Nouveau Testament et à saint Paul. Pour l'apôtre des gentils la religion de la loi n'est pas la présupposition subjectivement nécessaire de la religion de la rédemption, mais la valeur réelle de la loi réellement donnée de Dieu est la présupposition objective, sans laquelle il n'y aurait point de rédemption. Les deux ne se distinguent pas comme deux degrés l'un supérieur, l'autre inférieur; les deux sont sur la même ligne de l'économie divine qui les traverse. Sans doute la loi est abaissée en présence de la prédication chrétienne de la grâce, l'éclat de l'ancienne alliance qui n'est que passager doit s'évanouir devant la gloire de la nouvelle qui dure éternellement, mais tout cela a lieu parce que la première atteint son but dans la seconde. Cependant la première n'est pas moins toujours déterminée avec une nécessité objective par la seconde, et dès qu'on se représente la loi comme n'ayant dans aucun cas de valeur pour le chrétien, le christianisme perd aussitôt sa dignité et son nerf. Il est donc étrange de dire que dans la doctrine de la justification saint Paul présente la vérité chrétienne sous une forme empruntée au point de vue légal. Comme s'il s'agissait de désigner simplement une forme et son facteur nécessaire dans la vérité chrétienne de même que dans l'Ecriture! Aussi que nous consultions l'expérience des chrétiens et les confessions de foi, l'Ancien et le Nouveau Testament, partout nous trouvons ces rapports entre la moralité et la religion qui constituent le trait essentiel de la philosophie religieuse de Kant.

Cette conception est de la plus haute importance quand il

s'agit de défendre le christianisme contre des systèmes qui le renversent de fond en comble, justement parce qu'ils ont méconnu les vrais rapports entre la religion et la moralité.

Schleiermacher et Biedermann dans leurs dogmatiques établissent une très étroite connexion entre la religion et la morale, mais le rapport est spécifiquement différent que chez Kant. Chez le sage de Königsberg, la religion et la morale ne se confondent pas, elles demeurent distinctes, mais aussi étroitement unies que possible et sur la même ligne. Schleiermacher, lui, fait de la religion un moment, une phase de l'évolution de la vie morale. C'est ce qui ressort moins de sa *Dogmatique* que de sa *Morale* et de ses *Discours sur la religion*. Dans la *Morale*, la religion est présentée comme un des quatre domaines de l'activité morale, celui du sentiment. Mais il est juxtaposé aux trois autres, n'en étant pas déterminé et ne les déterminant pas à son tour. Dans les *Discours* il est même dit que la pureté de l'action morale serait troublée dès que celle-ci dépendrait de mobiles religieux. Schleiermacher a donc reconquis pour la religion tout un domaine spécial, mais à condition qu'elle n'en sorte pas. L'homme, à la vérité, est un, et par conséquent il y a entre les quatre sphères une action réciproque dans chaque moment de vie intense. Toutefois il ne sagit pas de savoir s'il y a action réciproque, mais bien si, de part et d'autre, il y a détermination propre. Ce n'est pas le cas chez Schleiermacher pour la religion. La religion est déjà un élément moral par elle-même, une sphère morale à côté des autres qui ne doit pas importuner les autres, ni être importunée par elles.

On dira sans doute que Schleiermacher a exposé la morale chrétienne et on conclura qu'en le faisant il ne peut avoir manqué d'assigner une influence déterminée à la religion sur la morale. La conclusion est vraisemblable, mais trop hardie. En effet il faudrait qu'il fût préalablement établi, non-seulement que Schleiermacher nous a donné une morale chrétienne, mais encore que celle-ci est possible en partant de ses prémisses. Or elle ne l'est pas, dans le sens où il la donne. Car il aurait dû insister sur l'idée que sa manière de concevoir

la morale est tout à fait particulière et spéciale ; tout aussi possible à chacun des autres points de vue ; qu'elle ne peut par conséquent avoir rien d'absolu et de définitif ; qu'il est indispensable que la dialectique la dépouille constamment de ce qu'elle a d'exclusif pour la ramener sans cesse dans le grand courant. Mais c'est là ce qu'il n'a pas fait, c'est là un des points dans lesquels sa personnalité profondément chrétienne a triomphé du dialecticien pénétrant. Dans la conception générale de Schleiermacher, il n'y a place ni pour un point de départ que la religion trouverait dans la morale, et c'est justement de cela qu'il s'agit ici, ni pour une influence déterminée que la religion exercerait sur la morale. Les deux cas sont exclus par les rapports qu'il établit entre la religion et la morale : il les rapproche trop puisqu'il présente la religion comme un moment, une phase dans l'évolution morale, ce qui fait qu'elles cessent ensuite d'avoir rien en commun.

Biedermann prend le contrepied : la morale n'est plus qu'un moment, une phase de la religion. Ce n'est pas à dire qu'il conserve la religion d'une manière extérieure, comme une mosaïque composée de plusieurs pièces de rapport parmi lesquelles l'action morale. Il conçoit bien plutôt la religion et chaque phase religieuse dans l'homme comme une unité inséparable. Mais lorsque l'esprit d'analyse entreprend de désagréger ces faits composites pour voir tout ce qui y est contenu, il trouve comme un des facteurs la conscience. On insiste d'autant plus sur l'idée que la conscience est un phénomène religieux qu'elle est présentée comme le plus caractéristique de tous les phénomènes religieux. C'est par elle qu'on explique avec prédilection l'essence de l'évolution religieuse, dans toutes les phases qu'elle est appelée à traverser. Or la conscience est la racine de la morale en l'homme, ce qu'un homme fait de moral est en rapport très étroit avec la conscience, et, au sein de la perversion morale, la conscience élève hautement sa voix comme l'avocat infatigable de la mission morale de l'homme. On ne peut présenter la conscience comme partie intégrante de la religion et d'un autre côté présenter l'action morale comme à part, autonome

et n'ayant rien à faire avec la religion. Du moment où la conscience est un des facteurs nécessaires de la religion toute la vie morale en constitue nécessairement le domaine. Et voilà pourquoi Biedermann après avoir fait de la conscience un des éléments de la religion fait aussi rentrer la morale dans le même domaine. Qu'on se garde bien d'applaudir et de voir là la manière chrétienne de comprendre les choses. Il semble en effet que la religion plongée dans l'élément moral sera unie avec lui de la manière la plus étroite, tandis que c'est le contraire qui a lieu. La religion est ainsi privée de son caractère moral. Elle possède l'élément moral en elle-même, mais elle n'est plus elle-même quelque chose de moral, on arrive infailliblement à ne plus voir dans la religion qu'un simple élément métaphysique de l'essence de l'homme. Et c'est bien là réellement ce qui a lieu chez Biedermann. L'homme seul, dit-il, a de la religion, mais tout homme en a, parce que tout homme normal arrive à la vie de l'esprit, et lorsqu'il renie la religion, il ne fait que la renier ou plutôt c'est par religion qu'il proteste contre une religion déterminée. La religion est une partie inséparable de l'essence humaine, c'est un caractère purement métaphysique de l'homme n'ayant rien à démêler avec la morale. On le voit, bien que dans un sens opposé, chez Biedermann, comme chez Schleiermacher, les rapports les plus étroits sont établis entre la morale et la religion. Mais l'arc est trop tendu ; elles se séparent bientôt.

C'est Kant qui représente la manière chrétienne de comprendre les rapports de la morale et de la religion. Ce n'est qu'au point de vue du christianisme que la question du facteur objectif dans le criticisme devient un des points fondamentaux en dogmatique. Dans les deux autres points de vue, ce n'est plus qu'une question de second ordre, qui a une portée non plus religieuse, mais simplement scientifique. Le salut tel qu'il est annoncé par l'Ecriture, tel qu'il a été admis par toute l'église chrétienne, tel qu'il est devenu une réalité historique au moyen d'un acte divin unique qui a interrompu le cours naturel des choses, voilà ce qui dépend de la manière de comprendre les rapports entre la morale et la religion. Si

on pouvait se convaincre que Kant a bien compris les choses, chacun se trouverait en possession, au milieu de nos controverses théologiques, d'une pierre de touche pour voir si ses convictions sont encore chrétiennes.

Ceux qui en lisant la dogmatique de Schleiermacher, ne peuvent y trouver la formule complète de leur foi chrétienne, feront surtout des objections contre la place qu'il assigne à l'élément objectif dans le christianisme. Ce n'est pas là, diront-ils, le salut tel que Dieu l'a préparé pour le monde dans la personne de Christ. Cette opposition contre Schleiermacher s'accusera d'autant plus fortement à mesure qu'on reconnaîtra que ce qu'il dit de vrai sur le caractère objectif du christianisme, ainsi que sur la sainteté parfaite de Jésus, ne découle nullement de ses prémisses. D'après le point de départ de Schleiermacher, l'élément objectif vient tout à fait en seconde ligne. L'essentiel c'est la piété chrétienne, et dans la dogmatique il est surtout question de la forme chrétienne que cette piété a prise, de la manière dont elle a été produite en nous, par le fait de notre position dans l'église chrétienne. La dogmatique de Schleiermacher est une description des diverses phases pieuses que notre âme traverse. Ce que cet ouvrage dit de Dieu et des choses divines, n'est que le reflet objectif du sentiment religieux subjectif. La dogmatique décrit aussi ce côté objectif en vue d'y trouver une nouvelle pierre de touche pour s'assurer si les phases correspondantes de la piété ont été exactement dépeintes. La doctrine chrétienne fait tout autrement: elle place en première ligne l'élément objectif, les actes de Dieu en vue du salut. L'esprit humain une fois donné, il ne résulte pas de chaque sentiment pieux une certaine conception de Dieu et de ce qu'il a fait, de la vérité métaphysique, de laquelle l'homme pieux n'aurait nullement à se préoccuper. C'est précisément le contraire qui a lieu, et c'est parce que ces actes de Dieu en vue de la rédemption sont objectifs, une vérité métaphysique, que la piété chrétienne est devenue possible par leur moyen.

Comment se fait-il que tout en maintenant des idées si opposées à celles de l'Evangile, Schleiermacher ait cependant pu

réclamer, et cela non sans une forte apparence de vérité, pour sa dogmatique le titre de chrétienne? Au lieu de déterminer, comme Kant, les rapports entre la moralité et la religion, de façon telle que le problème religieux est avant tout moral, et que dans le christianisme il s'agit en tout premier lieu des besoins moraux fondamentaux de la nature humaine, il ne voit dans la religion qu'un moment, une phase de la vie morale. Qu'en résulte-t-il ? Il va de soi que, dans toute religion, et aussi dans le christianisme, il s'agit avant tout de l'activité humaine, et, dans le cas spécial du sentiment pieux, et non de la satisfaction d'un besoin vraiment réel, exigeant une réalité. Ayant mal défini les rapports entre la moralité et la religion, il en vient dans sa *Dogmatique* à présenter l'essence du christianisme d'une manière entièrement fausse. En effet il a déclaré que l'essentiel, le principal, l'élément objectif est chose indifférente : les questions qui s'y rapportent ne sont plus religieuses, mais simplement scientifiques.

Ce n'est pas là le reproche qui peut-être adressé à la *Dogmatique* de Biedermann. Il se préoccupe réellement de l'élément objectif dans la religion et dans le christianisme. Au point de vue des principes, d'après lui, l'élément objectif est le premier ; il ne peut repousser avec trop de force l'idée de ceux qui ne savent voir dans la religion qu'une détermination exclusivement subjective du sentiment. Il accorde également que la vérité chrétienne est parvenue dans la dogmatique ecclésiastique à une systématisation correspondant à la vérité religieuse. Ce n'est pas à dire que cette dogmatique ecclésiastique ne soit qu'à l'usage des esprits non cultivés, tandis que le savant pourrait s'en passer. Il en est tout autrement : les docteurs, eux aussi, ont besoin de posséder la vérité religieuse sous cette forme. La religion implique, d'une façon immédiate, que l'homme religieux doit comprendre le facteur objectif comme il a été compris dans le christianisme ; il faut que les diverses phases de l'évolution religieuse se fixent dans des faits historiques concrets, comme par exemple le péché, dans le fait de la chute, l'union de Dieu et de l'homme dans l'incarnation de Dieu en Christ ayant lieu à un moment déterminé du temps. Il en a

toujours été ainsi et, d'après Biedermann, il en sera toujours de même. C'est là un point qu'il n'entend nullement attaquer. Mais cette conception religieuse de l'élément objectif en religion contient-elle seulement la vérité métaphysique, ou est-elle la vérité métaphysique? C'est là une tout autre question. Nous passons avec elle du domaine de la religion dans celui de la science. Dans le premier règnent les préoccupations religieuses ; la pensée est autonome dans le second. En y regardant de plus près, on découvre que la manière religieuse immédiate de comprendre l'élément objectif dans le christianisme ne saurait se justifier aux yeux d'une science rigoureuse. C'est tout simplement une conception correspondant au point de vue de la représentation qui est celui de la conscience ordinaire. La mission de la science consiste à se débarrasser de la forme de la représentation pour arriver à donner à la vérité son expression rationnelle. Telle est la tâche que la dogmatique est appelée à accomplir à l'égard de la vérité chrétienne. Il est bien vrai que dans les propositions abstraites qui se dégageront de ce travail, le chrétien ne retrouvera jamais le vivant contenu de sa foi. Il ne manquera pas de protester en maintenant que ces résultats-là ne sauraient être la forme adéquate, définitive, le noyau proprement dit de la vérité. Reste à savoir s'il a le droit de protester ainsi. Ne doit-il pas se contenter de la concession que sur le terrain immédiat de la vie religieuse il se meut nécessairement dans le domaine des représentations : qu'il n'est pas seulement permis, mais ordonné, quand on est engagé dans cette phase-là, de réclamer cette forme de la vérité et non pas une autre? A-t-il le droit d'intervenir, avec ses besoins pratiques, dans un domaine où règne la pensée autonome?

Nous ne cacherons pas que nous avons des objections d'une nature plus générale contre l'autonomie de la raison ; que nous n'avons pas en celle-ci une confiance aussi absolue que Biedermann. Mais ce n'est pas de cela qu'il est ici question. Nous dirons seulement que cette protestation du chrétien contre de telles formules de la vérité chrétienne a un accent moral incontestable. En effet, voici quel en est le fondement : si la rédemption n'était pas aussi objective, autant un fait historique que le

péché, que mon péché, elle ne serait nullement pour moi ce qu'elle est, l'ancienne, mais nullement vieillie, démonstration de l'apôtre : si Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine et vous êtes encore dans vos péchés. C'est justement là ce que Biedermann a méconnu ! Ce qui donne à l'opposition contre la dogmatique de Biedermann sa saveur religieuse, ce n'est pas l'attachement, en tout cas injustifiable à des idées courantes devenues précieuses. Ce n'est pas non plus une fausse conséquence de la nécessité (admise par Biedermann), pour le sentiment religieux de maintenir le point de vue de la représentation, mais ce sont les besoins religieux les plus fondamentaux qui réclament non pas la première objectivité venue, mais justement celle que la sainte Ecriture annonce. Faute de concevoir les rapports de la moralité et de la religion comme le réclame le christianisme, parce qu'en faisant de la moralité un élément de la religion il dépouille celle-ci de son caractère moral, Biedermann en vient à ne voir qu'un problème scientifique dans la question de savoir quel est le rôle de l'élément objectif en religion, tandis qu'il s'agit en réalité d'un fait religieux, moral, au sens le plus relevé du mot. Voilà pourquoi aussi l'opposition contre la *Dogmatique* de Biedermann renversant de fond en comble le christianisme ne cessera jamais de se faire entendre.

Lorsqu'on détermine convenablement les rapports entre la moralité et la religion, comme la chose a lieu chez Kant, du moins pour les traits décisifs et fondamentaux, il en résulte deux conséquences. D'abord que l'élément objectif est le premier dans le christianisme, et ensuite que la question de déterminer la nature de cette objectivité n'est pas exclusivement scientifique, mais en tout premier lieu religieuse, morale. Un dernier mot pour montrer qu'il en est bien ainsi, que le caractère moral du christianisme et des convictions chrétiennes exige qu'une certaine objectivité déterminée soit une vérité métaphysique. Les preuves que Kant avance en faveur de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme témoignent déjà dans ce sens. Lui, qui ne voit dans tout le monde réel qu'un phénomène, qui nulle part ne peut découvrir la chose en soi, il a cependant trouvé un point dans le monde réel, où le phéno-

mène disparaît et où l'essence commence à poindre. Et ce point ferme c'est la conscience morale de l'homme. Il est tellement certain d'avoir affaire ici avec la chose en soi, que tout ce qu'il réussit à rattacher à elle, cela dépassât-il les limites de l'expérience possible, cesse d'être une hypothèse pour devenir un postulat de la raison pratique, une certitude pratique. Et il doit bien en être ainsi. Il faut que la moralité soit en elle-même ce qu'elle est pour nous ou qu'elle ne soit pas; car elle n'existe que dans ce qu'elle est pour nous. On peut décider comme on voudra la question des phénomènes et de la chose en soi, celui qui reconnaît la réalité du domaine moral en général, celui-là ne peut s'empêcher de faire un pas de plus et de reconnaître qu'ici nous nous trouvons en présence de l'essence des choses. C'est la même prétention qu'élèvera tout ce qui est intimement uni à la moralité comme l'expérience chrétienne du salut. Ou bien elle n'existe pas, ou du moins elle ne devrait pas exister, ou bien nous ne nous trouvons plus avec elle dans un cercle de représentations exclusivement subjectives; mais en face d'une objectivité correspondant à la vérité métaphysique. Quand on aura réussi à faire admettre généralement ce point-là, toute conviction religieuse qui s'en écartera sera conduite à renoncer à la prétention d'être chrétienne. En second lieu, quiconque prend le problème moral au sérieux, quiconque a encore faim et soif de la justice, se sentira mis en demeure de chercher la satisfaction de ses besoins moraux non pas dans les premières idées venues, qui peuvent porter la livrée du christianisme, mais dans l'Evangile tel que la sainte Ecriture l'annonce et que l'église le proclame.

Telle est l'importance de la philosophie religieuse de Kant pour l'apologétique. Je ne puis m'empêcher de penser qu'il s'agit en tout ceci de l'antithèse fondamentale du jour sur le terrain théologique. Suivant le parti qu'on prend au sujet de l'élément objectif dans le christianisme, suivant qu'on admet ou non qu'il est le premier et qu'il a cette réalité objective que l'Evangile annonce, on répudie définitivement ou on accepte cette conception chrétienne irrémédiablement incompatible avec ce que l'on appelle la conception moderne. J.-F. Astié.

AGAR-SINA

Monsieur le rédacteur,

Comme je lisais dernièrement, avant de le donner, un traité religieux, intitulé *le Mineur de Conradsthal*, qui est le N° 314 de la Société de Lausanne, je suis arrivé à ce passage de la page 8 : « D'après les conseils de sa femme, qui, pendant ce temps s'occupait activement de sa cuisine, il me posa une question biblique assez difficile, me croyant suffisamment instruit pour la résoudre. Dans son culte du matin, il avait lu avec sa famille le IVe chapitre des Galates. A la suite de bien des pasteurs et de savants professeurs, il avait trouvé trop haut et trop escarpé pour son intelligence ce mont de Sina qui est Agar et qui a du rapport avec la Jérusalem d'à présent. Moi non plus je ne fus pas en état de lui expliquer ce passage d'une manière complète; cependant nous en vînmes au point principal traité ici par saint Paul, à la liberté du chrétien, » etc.

Ce passage m'a rappelé tout à coup qu'en feuilletant autrefois mon dictionnaire arabe (*Golius*) pour y chercher je ne sais plus quoi, j'avais trouvé que le mot *agar* signifie *pierre ;* d'où j'avais conclu que le verset de Gal. IV, 25, doit se traduire d'une façon tout autre qu'on ne le fait d'ordinaire, et qu'il est moins difficile qu'on ne l'a cru.

En l'étudiant de nouveau, je vois, par un commentaire sur les Galates, que d'autres avaient aussi remarqué dès longtemps la signification du mot arabe. Mais il paraît que les exégètes n'ont pas su tirer parti de cette remarque. Autrement, pourquoi ne serait-on pas encore parvenu à donner une explication satisfaisante et définitive du texte en question?

Je soupçonne fort que la cause de cet insuccès réside bien plus dans un vice de méthode des travailleurs que dans l'objet du travail. Au lieu de chercher l'explication dans le texte lui-même, on s'obstine à la chercher en dehors, dans des idées

préconçues, dans des considérations dogmatiques, c'est-à-dire dans des préjugés. Je sais bien que tout préjugé n'est pas mauvais en soi, à prendre ce mot dans son sens naturel et primitif. Mais lorsqu'un préjugé vous égare évidemment, le bon sens dit qu'il y faut renoncer, et procéder par une autre voie.

Ici le préjugé vrai est que Paul argumente allégoriquement des femmes d'Abraham, pour marquer la différence radicale qui existe entre l'alliance de la loi, donnée en Sinaï, et l'alliance de la grâce, qui a créé l'église, ou la Jérusalem céleste. Mais le préjugé faux est de penser que Paul entend faire un raisonnement régulier et complet, à la façon des logiciens modernes, et qu'il assimile Agar à Sina jusqu'à les identifier. De là les versions unanimes à lui faire dire *Agar qui est Sina*, ou *Agar qui signifie Sina*. Elles ne s'expriment pas toutes de la même façon ; mais il n'y en a pas une qui dise au fond autre chose. J'ai là plusieurs versions françaises, l'anglaise, deux allemandes ; c'est partout la même erreur. La version italienne élude la difficulté, en suivant la vulgate latine, qui supprime le mot *Agar* au verset 25. Il manque aussi dans quelques manuscrits grecs ; mais c'est probablement parce que le copiste n'a pas compris mieux que nos exégètes. Si ces derniers s'étaient avisés de traduire naïvement le texte de saint Paul, en se préoccupant de la grammaire avant tout, ils n'auraient sans doute pas vu se dissiper toute l'obscurité de ce passage ; mais ils ne l'auraient du moins pas rendue plus ténébreuse que la nuit même.

Le premier devoir d'un traducteur n'est-il pas de reproduire le sens des mots, des locutions et des phrases, tel qu'il ressort naturellement du texte, en supposant celui-ci conforme aux habitudes grammaticales de la langue dans laquelle il est écrit? Si la pensée n'en ressort pas suffisamment claire, si même elle paraît incompréhensible, on peut bien revoir sa traduction, étudier à nouveau le texte, s'assurer qu'il est authentique dans toutes ses parties, creuser le sens des mots, traduire la phrase de toutes les manières possibles. Mais là est la limite d'une investigation légitime. La pensée demeurât-elle d'une obscurité impénétrable, on doit bien se garder d'altérer le texte original par des transpositions arbitraires de mots, ou en changeant le

sens de ceux-ci, de manière à donner une traduction claire, mais impossible. Il ne faut pas que le traducteur trahisse son auteur et justifie le proverbe italien *traduttore, traditore*. La fidélité est le devoir élémentaire d'un traducteur ; c'en est, dirai-je, la vertu préalable.

Au lieu d'obéir à ces simples maximes, les savants qui ont traduit ou expliqué l'épître aux Galates, semblent s'être donné le mot pour torturer le texte qui nous occupe et le rendre méconnaissable. Les versions fautives ont été déjà signalées plus haut. Quant aux commentateurs, tous ceux que j'ai sous les yeux adoptent l'erreur des versions ; en sorte qu'ils se voient obligés de faire des efforts surhumains pour expliquer le texte d'une façon quelque peu raisonnable. Mais aucun n'y parvient. Ce ne sont que tours de force et jeux d'imagination. On ne saurait concevoir rien de plus fantastique à la fois et de plus vain que ces élucubrations désespérées. Il faut les voir pour s'en faire une idée.

Eh bien, que dit-il donc, ce texte épineux, qu'on a rendu vraiment inabordable en le hérissant d'une multitude de piquants qu'il n'avait pas en lui-même ?

Traduisons littéralement, quoi qu'il advienne, le texte reçu étant présumé authentique, les versets 22 à 25.

(22) *Car il est écrit que Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la* [femme] *libre.* (23) *Mais celui de la servante a été engendré selon la chair, et celui de la* [femme] *libre, par le moyen de la promesse.* (24) *Lesquelles choses* (ἅτινα) *sont dites allégoriquement. Elles-mêmes en effet,* (αὗται γάρ, la servante et la femme libre) *sont deux alliances, l'une du mont Sina, engendrant pour la servitude ; et c'est Agar.* (25) *Car le Agar-Sina est une montagne en Arabie. Or elle est au même rang que la Jérusalem d'à présent ; car elle sert avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est libre ; et c'est notre mère à tous.*

On voit que dans ce dernier verset les mots Agar et Sina forment le nom propre d'une montagne, et qu'il ne faut pas les séparer.

Ne pas les séparer ? Mais, dira-t-on, c'est justement là que

gît la difficulté du texte. Sans doute il ne faut pas les séparer tout à fait, puisque saint Paul les met en rapport; mais si on les unit étroitement, jusqu'à en faire un seul mot, on rend le texte inintelligible; car le fil des idées en est entièrement rompu, et il est impossible de comprendre ce que vient faire là ce nom composé. Voilà pourquoi, sans mettre une séparation absolue entre les deux mots, on les disjoint cependant; mais en les réunissant aussitôt par un verbe qui forme avec eux une phrase et donne au moins quelque sens à leur rapprochement.

Le procédé est ingénieux assurément; reste à savoir s'il est autorisé par la construction grammaticale. Or c'est ce que n'avouera jamais un helléniste quelque peu compétent. La phrase grecque τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινα ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, peut bien se traduire de deux façons, savoir : 1° *car la montagne Agar-Sina est en Arabie*, ou mieux 2° *car le Agar-Sina est une montagne en Arabie*. Encore faudrait-il, pour autoriser sûrement la première manière, que le verbe fût à la fin de la phrase. La seconde manière est, après tout, la seule parfaitement légitime. Surtout il est impossible de rendre la phrase comme nos versions, sans faire violence au texte; à moins de supposer celui-ci fautif, et d'attribuer à saint Paul un barbarisme que le moindre écolier de Tarse lui aurait signalé au premier coup d'œil.

Les expédients auxquels on a eu recours, pour éclaircir la pensée en corrigeant la phrase, sont donc illégitimes, disons-le sans détour; et laissons au texte sa physionomie nébuleuse, telle qu'il a plu au Saint-Esprit de la laisser tracer par l'apôtre. Ce qui est et demeure inattaquable, c'est l'association des noms *Agar* et *Sina* en un seul nom propre; et la traduction naturelle du passage est inévitablement celle-ci : *Car le Agar-Sina est une montagne en Arabie*.

Pour expliquer la place de cette phrase dans un raisonnement qu'elle interrompt, qu'elle laisse inachevé, du moins en apparence, et où elle introduit même un élément d'obscurité incontestablement fort étrange, on a eu l'idée de chercher dans la signification des mots *Agar* et *Sina* quelque rapport intime avec la pensée de l'apôtre; et c'est là ce qui a donné lieu à la

version : *Agar signifie Sina*. Mais pour traduire ainsi, il a fallu laisser entièrement de côté le sens réel des mots en question. En effet, le premier signifiant *pierre*, il aurait fallu, pour être dans le vrai, traduire : *Car la Pierre-de-Sina*, etc. C'est au moins là une sorte de dénomination assez commune quand il s'agit de montagne. Sans sortir de la Suisse romande, nous avons la *Pierre-du-Mouellé*, la *Pierre-Mia*, la *Roche-d'Enfer*, etc., qui sont toutes des montagnes bien connues des touristes indigènes. Veut-on traduire également le mot *Sina* et reproduire ainsi en français le sens total du nom *Agar-Sina*? Dans ce cas, il faut se rappeler que l'hébreu fournit un seul mot qui puisse servir à trouver le sens qu'on cherche; c'est le mot *senèh*, qui signifie *buisson*. La seule traduction approximative, pour *Agar-Sina*, serait donc *Pierre-du-Buisson*.

Remarquons, pour ne rien omettre, qu'il serait inutile de chercher l'étymologie du mot *sina* dans la langue des Arabes ; car ils ne désignent pas la montagne sur laquelle Moïse reçut la Loi, par le nom de *Sina* ou *Sinaï*, mais par celui de *Djebel-Mousa*, c'est-à-dire *Montagne de Moïse*.

Or qui aurait jamais pensé à dire que *agar signifie sina*, si l'on s'était sérieusement enquis du sens de ces deux mots? Car il est évident que si *agar* signifie *sina*, on doit dire sans hésiter que *pierre* signifie *buisson*.

Quant au nom de la servante de Sara, qu'on écrit en hébreu *Hagar* et en grec *Agar*, il n'a point non plus une signification propre à jeter du jour sur le sujet controversé. Ce mot n'a pas d'étymologie hébraïque connue. En le rapprochant du radical qui le représente en arabe, et qui signifie *déserter*, et en ne tenant d'ailleurs aucun compte de sa forme plus masculine que féminine, on pourrait le traduire à toute rigueur par *fugitive* ou *déserteuse*. Cela donnerait à penser que la servante de Sara, égyptienne d'origine, s'était enfuie de son pays ; ou, plus simplement, qu'elle s'était attachée à Sara pendant que celle-ci séjournait en Egypte, et qu'elle l'avait suivie en Canaan, désertant sa patrie.

Mais quelle lumière nous donne le rapprochement des idées de *pierre*, de *buisson* et de *déserteuse*? Evidemment aucune.

La difficulté augmente si l'on considère la transformation que les noms dont il s'agit ont subie, en passant d'une langue dans l'autre, et que l'on remonte à leur caractère originel. Nous venons de le faire incidemment pour le nom de la servante, et il n'est pas besoin d'y revenir. *Hagar* en effet a perdu sa lettre initiale et aspirée, pour devenir simplement *Agar*. Mais cette moitié du nom de la montagne, que l'apôtre écrit en grec de la même manière, commence dans sa langue naturelle par une lettre d'un tout autre caractère. Elle est aspirée aussi, mais d'une aspiration spéciale, excessive, impossible à figurer par l'alphabet européen. On la représente quelquefois, mais bien imparfaitement, par un *g* précédé d'un apostrophe ; ce qui ferait écrire le mot en question *'Gagar*. Or le texte des Galates fait voir que l'apôtre a eu garde d'écrire ces noms dans une forme barbare, et qu'il ne songeait point à leur donner une valeur qui dût rappeler leur origine, quoiqu'il connût sans doute fort bien l'arabe, de même que l'hébreu. Ecrivant en grec, il a sagement obéi au génie sympathique de cette langue qui, comme le français, s'assimile les mots étrangers et les transforme sans façon, pour leur donner droit de cité.

Quant au mot hébreu *Sinaï*, dont les Septante avaient déjà, par la même raison, retranché la dernière lettre, lorsqu'ils traduisirent en grec l'Ancien Testament, l'apôtre n'a fait que les imiter en écrivant *Sina*.

Il n'y a donc, comme on le voit, aucun rapport de sens ni d'origine entre les noms que saint Paul met en parallèle dans le passage qui nous occupe ; il n'y a rien, sinon leur ressemblance littérale et phonétique ; et cette ressemblance elle-même n'existe que dans l'orthographe et la prononciation que leur donne la langue grecque, dans laquelle l'apôtre a écrit aux Galates.

Resterait la question de savoir si la montagne d'Arabie qu'il appelle *Agar-Sina*, soit *Pierre-du-Buisson*, est la même que le Sinaï de Moïse. Nous n'avons aucune donnée positive qui nous permette de répondre ; l'affirmative et la négative sont également possibles. Au surplus cette question est sans importance, une fois qu'on a reconnu que les noms rapprochés

par saint Paul ne l'ont pas été par suite d'une similitude de signification.

D'autre part, leur ressemblance littérale, sous la forme grecque, ne suffirait pas pour expliquer l'usage qu'en fait ici l'apôtre ; d'autant moins qu'au verset 24 il a positivement nommé le Sinaï, origine géographique de l'alliance légale, et qu'il a non moins positivement rapproché ce nom de celui d'Agar, la mère des enfants asservis. Sinaï rappelle la publication de la loi, et Agar rappelle l'état spirituel des hommes sous la loi. Il y a donc un rapport intérieur, un rapport religieux et moral, dans l'allégorie qui rapproche ces deux noms.

Essayons maintenant de suivre la pensée de l'apôtre. Mais, pour la saisir quand elle semble s'évanouir, il ne faut pas oublier que, si la haute culture grecque qu'il avait reçue à Tarse le rendait capable de poursuivre un raisonnement régulier, avec toutes les lenteurs exigées, son esprit asiatique ne s'accommodait pas volontiers de cette marche. C'est par une intuition vive, et souvent très subtile, que procèdent les Orientaux dans leurs recherches, beaucoup plus que par une analyse qui s'attarde et qui s'embrouille facilement, qui même parfois se perd dans l'inextricable réseau des incidents. Un disciple de l'illustre rabbi Gamaliel, écrivant à des Asiatiques comme lui, ne pouvait se priver des avantages d'une exposition rapide, brisée, disant beaucoup de choses en peu de mots, même quand il était appelé à discuter un point de doctrine. Le goût des énigmes, si enraciné chez les Orientaux, et l'habitude qu'ils avaient d'en chercher l'explication, donnaient aux lecteurs de Paul une pénétration suffisante pour saisir les rapprochements les plus inattendus et pour comprendre les raisonnements les plus hardis.

En faisant quelques efforts pour acquérir un peu de cette habileté-là, nous parviendrons peut-être à comprendre le texte qu'il s'agit d'élucider. Il suffit de l'étudier pas à pas.

Résumons d'abord ce que dit l'apôtre dans Gal. IV, 22 à 25.

Il y a deux alliances, celle de la grâce (ou de la promesse), qui fait des hommes libres ; et celle de la loi, qui fait des esclaves. La première est allégoriquement Sara, la seconde Agar.

Cette dernière alliance vient du mont Sina, l'autre vient d'en haut. Il y a donc deux Jérusalem ; l'une, celle de la terre, qui est asservie, sous la loi ; l'autre, celle d'en haut, qui est libre, sous la grâce. Nous sommes les enfants de celle-ci. Conclusion (Gal. V, 1) : Tenez-vous fermes à la liberté. Voilà la prosaïque reproduction des idées de l'apôtre.

Mais le texte paraît dire autre chose encore. Reprenons-le dans ses détails.

Les versets 22 à 24 ne laissent rien à désirer sous le rapport de la régularité de l'exposition. Il suffit de les reproduire intégralement de suite pour s'en assurer :

(Vers. 22) *Abraham eut deux fils, l'un de la servante et l'autre de la femme libre.* 23. *Mais celui de la servante a été engendré selon la chair ; et celui de la femme libre, par le moyen de la promesse.* 24. *Ces choses sont dites allégoriquement. Car ces femmes sont deux alliances, l'une du mont Sina, engendrant pour la servitude, et c'est Agar.*

Ici l'apôtre est interrompu par le son de ce mot *agar*, qu'il vient d'écrire comme le nom d'une mère de servitude.

Pour continuer l'exposition logique de son argument, il aurait dû opposer au mont Sina la promesse, et le nom de Sara à celui d'Agar. Ce qui aurait donné, en reprenant les derniers mots du verset 24 : « L'une du mont Sina, engendrant pour la » servitude, et c'est Agar ; l'autre de la promesse, engendrant » pour la liberté, et c'est Sara. La première constitue la Jéru- » salem d'à présent, laquelle sert avec ses enfants ; la seconde » forme la Jérusalem d'en haut, qui est libre, et dont nous « sommes les enfants. »

De cette façon le raisonnement de l'apôtre eût été régulier, et déjà surabondant par l'allégorie qu'il renferme. Les prémisses en étaient convenablement posées, et l'auteur pouvait passer à la conclusion pratique qu'il avait en vue (Gal. V, 1) : *Tenez-vous donc fermes à la liberté par laquelle Christ nous a rendus libres, et ne vous attachez pas de nouveau au joug de l'esclavage.*

Rien n'appelait au verset 25 l'insertion de cette phrase : *Car le Agar-Sina est une montagne en Arabie.* Cette remarque im-

prévue est un véritable hors-d'œuvre. Elle arrête court l'esprit du lecteur, et pour des intelligences lourdes comme celles dont nous sommes doués, nous autres Occidentaux, elle fait l'effet d'un croc en jambes. Cependant le respect que l'on doit à Paul ne permettant pas de la juger avec légèreté, on se met en quête d'une signification qui puisse lui être attribuée raisonnablement, et qui justifie sa place dans cet endroit. Car enfin l'argumentation de l'apôtre, considérée en elle-même, est ici tout à fait arbitraire. Et pour comprendre ce qu'il veut dire, il faut prendre le parti de quitter les voies naturelles, pour courir après sa pensée, à travers les rocailles où elle se dérobe en se jouant. Oui, c'est un jeu que fait l'apôtre, on peut le dire sans se rendre coupable d'irrévérence envers lui, car il ne l'ignore point et il le fait intentionnellement. Il joue avec les mots, pour introduire tout à coup dans son raisonnement une idée qui y paraît étrangère, qui en détourne brusquement le cours, et dont le lecteur ne trouvera l'à propos que par un vigoureux effort d'imagination , un élan soudain comme celui que fait l'apôtre.

Il parlait de liberté et de servitude, au sens moral; et en traitant ce sujet, il vient de prononcer le nom d'Agar, de cette femme qui représente à ses yeux l'origine de la servitude, soit l'alliance de la loi donnée en Sina. Le rapprochement de ces noms, *Agar* et *Sina*, dans une même pensée, qui est celle de la servitude morale, lui rappelle tout à coup le nom d'une montagne qui contient ces deux mêmes noms; c'est le *Agar-Sina*. Cette montagne se trouve dans un pays privé de liberté. Les malheurs de l'asservissement politique, dont souffre un tel pays, apparaissent naturellement à l'esprit de l'apôtre. Saisi par un aussi désolant spectacle, il y voit aussitôt une image propre à faire toucher du doigt les malheurs de la servitude morale, et il se hâte d'en profiter pour illustrer son argumentation, et pour frapper salutairement l'esprit de ses lecteurs. Il en profite d'autant plus volontiers que le sort politique de l'Arabie lui rappelle en même temps celui de Jérusalem, car cette ville était également asservie alors. Les Romains avaient en effet étendu leur dure domination sur la Palestine et sur l'Arabie,

du moins sur cette portion de l'Arabie qui confine à l'est et au sud de la Palestine. Là se trouvait la montagne *Agar-Sina*.

Ainsi, après avoir allégorisé l'histoire d'*Agar*, servante de Sara, pour en faire le type de l'alliance donnée en *Sina*, l'apôtre s'arrête un moment à la vue de la montagne asservie, comme s'il disait : « Voyez le Agar-Sina, cette montagne d'Arabie! » Elle a perdu sa liberté, elle est au même rang que Jé- » rusalem. Oui, Jérusalem aussi a perdu sa liberté. Voyez » leur triste sort : il est tel que celui des fils d'Agar, nés pour » la servitude. Eh bien, c'est le sort de tout disciple de Christ » qui se replace sous la loi. » Puis il continue dans cet ordre d'idées son raisonnement, qui semblait interrompu, et même abandonné, et il y remplace le nom de Sara, le type de l'alliance de grâce qu'il voulait opposer à celui d'Agar, par le nom de la Jérusalem céleste, en disant pour terminer son argumentation et le verset 25 : *Mais la Jérusalem d'en haut est libre et c'est la mère de nous tous.*

Voilà comment l'âme ardente de l'apôtre lui fait quitter les voies du raisonnement strict et monotone, pour réveiller ses lecteurs, en faisant paraître à leurs regards un tableau qui peint au vif l'état misérable contre lequel il veut les mettre en garde. Ce changement d'allure est trop brusque pour ne pas étonner ; l'apparition soudaine qu'il nous fait voir frappe notre imagination et nous ne l'oublierons jamais. « C'est donc bien la » servitude, répond notre entendement ; la servitude avec » toutes ses peines, ses travaux forcés, ses détresses sans fin, » ses angoisses sans consolation, ses terreurs sans espoir, que » le régime de la loi mosaïque, pour une pauvre âme humaine » que le sang de Christ avait rachetée et mise en la glorieuse » liberté des enfants de Dieu. Tenons-nous donc fermes dans » cette liberté sainte, et demeurons fidèlement attachés à » l'église du Seigneur, à la Jérusalem d'en haut qui est notre » mère. »

Ainsi s'explique l'apparition subite de cette phrase, *car le Agar-Sina est une montagne en Arabie,* phrase qui semble briser le raisonnement de l'apôtre, mais qui, par le fait, lui donne une force nouvelle. La pesante logique à laquelle sont attachés et

rivés les esprits de race japhétique, empêche ceux-ci de suivre une méthode d'argumentation qui procède par sauts et par bonds, comme la gazelle du désert, au lieu d'aller au pas lent et mesuré du bœuf domestique.

Il faudrait plusieurs pages de syllogismes, fussent-ils tous abrégés sous la forme ordinaire, pour développer régulièrement, pour relier à ce qui précède et à ce qui suit, toutes les idées que l'apôtre a concentrées ici dans ces trois propositions : *Car le Agar-Sina est une montagne en Arabie. Or elle est au même rang que la Jérusalem d'àprésent ; car elle sert avec ses enfants.* On commencerait par faire remarquer la présence simultanée des deux noms *Sina* et *Agar* dans ce qui précède ; ensuite on les rapprocherait formellement et cela dans l'ordre inverse ; puis on dirait comment ils rappellent à l'esprit le nom de montagne qui les contient tous deux. Après quoi l'on passerait aux idées de servitude, etc., ce qui exigerait d'assez longs développements. Alors on reviendrait aux mots, et l'on justifierait l'introduction de la phrase incriminée, on montrerait la raison d'être de la particule *car,* qui la lie à l'argumentation précédente comme une partie intégrante du raisonnement, etc.

Dans la deuxième proposition *or elle est au même rang que la Jérusalem d'à présent,* il y aurait à faire un travail tout semblable. Faisons observer en passant que, pour cette phrase, le travail serait singulièrement facilité par la conservation de l'idée *est au même rang que,* dont la plupart de nos devanciers n'ont pas su que faire, et qu'ils ont arbitrairement éconduite (c'est le cas de toutes les versions françaises) pour y substituer des idées vagues qui n'ont fait que rendre plus difficile l'intelligence du passage biblique, et dont l'expression ne rend point d'ailleurs le sens de l'original. En effet, le verbe συστοιχεῖν que les uns traduisent mollement par : *avoir du rapport à,* d'autres par : *répondre à,* ou *correspondre à*, contient une pensée bien autrement nette, positive et déterminée. Il signifie proprement *marcher ensemble en rang,* ou *en ligne.* Bèze dit très bien *aller à la file.* Quand il s'agit de choses qui ne marchent pas, comme c'est ici le cas, l'expression devient métaphorique, et doit se traduire pour le moins par *être du même genre que*, ou *dans la*

même condition que. Mais nous avons en français quelque chose de mieux encore ; puisque nous pouvons dire comme le grec, soit au propre, soit au figuré, selon l'occurrence, *être sur la même ligne que*, ou *au même rang que*.

Mais il deviendrait fastidieux de prolonger davantage cette critique. Les indications qui précèdent suffisent, toutes fragmentaires qu'elles sont, pour mettre les lecteurs attentifs sur la voie d'une étude approfondie et fructueuse du texte qui nous a occupés.

Si des lecteurs d'un autre genre, sous prétexte que l'arabe n'existait pas encore du temps de saint Paul, me reprochaient de faire jouer ici à cette langue un rôle impossible, je répondrais :

1° Que si les Arabes de ce temps-là n'ont laissé aucun écrit connu, on n'a pas le droit d'en conclure qu'ils ne parlaient pas arabe.

2° Que si leur langue a subi des modifications, avant de devenir celle des documents qu'on possède, elle a pu néanmoins renfermer un grand nombre de mots qui se retrouvent dans le vocabulaire de ces documents, et entre autres le mot *'gagar* avec le sens de *pierre*.

3° Et surtout que ce mot joue dans mon travail un rôle tout à fait secondaire, n'étant que l'occasion de cette étude, le point de départ de ma critique, et nullement la base de mes conclusions.

Quelle que soit la valeur (ou non valeur) de mes remarques lexicologiques et même de mon exégèse, il reste vrai que selon saint Paul, *le Agar-Sina est une montagne d'Arabie*, et que la grammaire n'autorise pas une autre manière de traduire sa phrase.

Agréez, etc.

H. Berthoud,
ministre.

Morges, ce 29 mai 1874.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Fréd. Rambert. — L'Ecriture, source de la dogmatique chrétienne [1].

On accuse assez généralement les églises libres d'être des foyers d'orthodoxie étroite et routinière. Fondée peut-être à l'égard de telle ou telle de ces églises, l'accusation serait injuste dirigée contre l'église libre vaudoise dans son ensemble.

Sur ce dernier point, nous nous permettons d'en appeler au discours même que nous annonçons ici. M. Fréd. Rambert est professeur de théologie systématique à la faculté de l'église libre du canton de Vaud. Le discours qu'il publie aujourd'hui, ne saurait, il va sans dire, engager l'opinion de cette église: cependant c'est en séance publique qu'il a été prononcé, et personne jusqu'à ce jour n'a protesté contre les vues qui y sont émises, ce qui permet de supposer qu'elles expriment assez fidèlement la pensée d'un nombre plus ou moins considérable des membres de l'église libre vaudoise.

Reste la question d'orthodoxie. Qu'est, sous ce rapport, l'écrit qui porte pour titre l'*Ecriture, source de la dogmatique chrétienne*? Que nos lecteurs en jugent d'après l'aperçu suivant.

Après avoir brièvement, mais solidement établi, par des arguments de sens commun, d'abord, que la dogmatique est *nécessaire*, que le travail dogmatique est *inhérent à la foi chrétienne*; ensuite, que le théologien qui se livre à ce travail doit être tout ensemble l'*homme de l'église*, au sens le plus large de ce mot, et l'*homme de la Bible*, M. Rambert aborde successivement l'étude de ces trois questions: *Dans quelle position se trouve relativement à l'Ecriture le*

[1] *L'Ecriture, source de la dogmatique chrétienne.* — Discours prononcé le 9 octobre 1873 à la séance d'ouverture des cours de la faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud, par Fréd. Rambert, professseur. Lausanne. Georges Bridel, éditeur. 1874.

théologien qui cherche à formuler le système de la doctrine chrétienne? — Qu'est-ce que l'Ecriture en vue du travail de la théologie systématique? — Qu'est-ce que ce travail lui-même relativement à l'Ecriture?

A la première question notre auteur répond: Le théologien doit posséder de l'Ecriture une connaissance *matérielle* étendue, une connaissance *religieuse expérimentale* sans laquelle nul ne pourrait constater le fait de l'inspiration divine de la Bible, enfin une connaissance *scientifique*, c'est-à-dire puisée aux sources de l'exégèse, de la critique et de la théologie biblique.

La réponse à la seconde question peut être résumée en ces termes: c'est nous qui faisons le dogme; la Bible ne nous donne ni un système, ni même les fragments déjà préparés d'un système de dogmes, elle ne nous fournit pas immédiatement les dogmes chrétiens; nous pouvons y puiser la *substance* dont nous formerons nous-mêmes des dogmes. Ce qui ne signifie point cependant que chacun des auteurs sacrés n'ait sa doctrine propre.

Quant à la dernière question, M. Rambert la résout en disant: que le travail du théologien, pour arriver, d'après l'Ecriture elle-même, à l'expression systématique et une de la vérité chrétienne, est un travail de *condensation*, non pas de simple *groupement* des textes, mais d'appréciation de leur valeur respective; « il faut peser les textes et toutes les données de l'Ecriture, c'est-à-dire les juger. »

Mais d'après quels principes apprécierons-nous la valeur respective des textes de l'Ecriture afin de les subordonner les uns aux autres et de les ramener à l'unité? *La source immédiate de la dogmatique chrétienne*, répond le professeur, *c'est la conscience du chrétien*, conscience qui n'est autre que l'*âme humaine rendue à la santé par Jésus-Christ*. — L'*Ecriture*, dit-il encore, *c'est l'Evangile dispersé; la conscience chrétienne, c'est le même Evangile concentré et s'exprimant dans une création vivante qui est son œuvre à lui.*

Et si l'on objecte qu'un tel principe est *dangereux*, M. Rambert n'y contredira pas, mais il fera néanmoins observer que l'objection n'est pas très concluante, s'il est acquis que le principe posé est un principe *nécessaire*. « Tout, d'ailleurs, dans ce pauvre monde, n'est-il pas dangereux? Il est dangereux de manger: on court risque de s'empoisonner. Il est dangereux de marcher: on court risque de tomber. Il est dangereux de vivre: on court risque de mourir. Et dans le domaine spirituel, il est dangereux de croire: on court risque de s'endormir dans une trompeuse sécurité.

En terminant, l'écrivain répond en quelques mots à ceux qui seraient tentés de lui dire : N'est-ce pas là une des affirmations préférées de cette théologie nouvelle qui jette le trouble parmi nous? — Si, sous le nom de théologie indépendante, on prétend condamner l'indépendance de la théologie, M. Rambert proteste : « Cette indépendance a été énergiquement revendiquée et pratiquée par les réformateurs, et notre devoir, à nous tous, c'est de la maintenir. Sans elle, il ne saurait y avoir dans l'église une théologie vraiment digne de son nom, ni vraiment utile à l'église elle-même. »

A première lecture, la thèse soutenue par M. Rambert dans les pages que nous venons d'analyser, ne semble pas renfermer beaucoup d'éléments nouveaux. En elle-même, il est vrai, elle n'est pas nouvelle, puisqu'on la trouve déjà tout au moins indiquée dans l'Ecriture sainte. Et puis l'honorable professeur expose ses idées avec tant de modération, de bon sens et de simplicité qu'on s'arrête parfois pour se dire : mais tout ceci, c'est l'évidence même ! — Eh bien, voilà l'immense mérite de cette brochure de 70 pages : elle est une œuvre de bon sens. C'est à force de bon sens que son auteur parvient à revêtir d'évidence la cause qu'il défend : la conscience chrétienne la source immédiate de la dogmatique ! Mais non, cette affirmation n'est nullement un axiome; elle a même besoin d'être fortement motivée, d'autant plus que toute une école de théologiens fort respectables, mais trop disposés à identifier leurs formules avec les déclarations de l'Ecriture, lui font une guerre acharnée.

Nous en avons dit assez, pensons-nous, pour faire connaître la direction théologique à laquelle appartient M. Rambert, et pour donner à chacun de nos lecteurs le désir de se rendre compte par soi-même du discours sur l'*Ecriture, source de la dogmatique chrétienne.*

E. Barnaud.

Louis Choisy. — La Tradition apostolique [1].

Est-il trop tard pour parler du charmant volume qui porte ce titre ? Oui, s'il ne s'agissait que de tenir les lecteurs de la *Revue de théologie* au courant de ce que l'on nomme la nouveauté en librairie, et nouveau, ce livre il ne l'est plus, puisqu'il a un an de date. Mais actuel, solide, intéressant, fruit d'un travail consciencieux, il l'est ; et à tous ces titres, nos lecteurs nous sauront gré de signaler à leur

[1] *La Tradition apostolique*, par Louis Choisy, pasteur de l'église de Genève. Un volume in-12, de 350 pages. — Genève, F. Richard et Ce, éditeurs.

attention le dernier ouvrage de M. Choisy et de leur en donner une analyse succincte.

Dès les premières lignes de l'avant-propos, l'auteur indique clairement la pensée dominante et le but de son livre. « Remettre en lumière, dit-il, les origines historiques du christianisme, établir que la tradition chrétienne remonte aux apôtres même du Christ, témoins de sa vie et auteurs des documents évangéliques, et prouver la solidité des bases sur lesquelles s'élève le vénérable édifice de la tradition, tel est le but de ces pages. »

Pour réaliser son programme, l'auteur commence par faire connaître, dans une introduction fort étendue, les principes généraux qui l'ont guidé. Il met en parallèle le rôle de la critique dans l'histoire et le rôle de la tradition orale ou écrite. Il fait un peu le procès de la critique, mais en homme qui l'apprécie et n'en veut qu'à ses excès et au parti pris. Pour M. Choisy, les faits sur lesquels le christianisme repose sont vraiment historiques ; la tradition, jointe à une critique de bon aloi, leur donne une vraisemblance qui équivaut à la vérité. Ceci conduit l'auteur à étudier comment les traditions se sont produites et développées chez différents peuples, se sont fixées dans des documents authentiques et par la mémorisation des sources écrites. — La tradition apostolique, l'auteur le montre par de nombreuses citations, s'est formée et conservée dans des siècles de lumières, qui sont, au premier chef, une époque historique, où l'on disposait abondamment des moyens nécessaires, tels que des bibliothèques et des archives, pour donner à la tradition une complète sûreté, et en faire une autorité dont il faut tenir le plus grand compte.

L'auteur expose, étudie, fait valoir cette autorité de la tradition apostolique dans quatre chapitres qui traitent successivement des trois générations de témoins qui remplissent les deux premiers siècles de l'ère chrétienne. C'est là le corps de l'ouvrage.

Le chapitre Ire est consacré aux témoins de l'an 30 à l'an 90 après Jésus-Christ.

L'existence et l'objet de la tradition sont mentionnés dans quelques passages du Nouveau Testament. — Les témoins oculaires des faits évangéliques, apôtres, disciples, personnages guéris, leurs parents, qui écrivirent et dirent ce qui les frappait, furent les premiers auteurs de la tradition. Puis vinrent saint Paul et les églises primitives. Non-seulement leurs chefs, mais nombre de fidèles, les écrits, les correspondances, les archives furent et fournirent de précieux éléments pour une tradition solide, tout ensemble source et témoignage

de l'unité de la foi aux faits évangéliques. — Sans doute, les objections et les difficutés élevées contre cette manière de voir ne font pas défaut. L'auteur les connaît ; il examine et discute celles que soulèvent les débats sur la rédaction des évangiles, les divisions entre et dans les églises primitives, l'existence des apocryphes, des pseudo-écrivains, les interpolations ; mais toutes ces difficultés ne suffisent pas pour contrebalancer les faits ; elles ne se résolvent pas toutes ; des courants impurs ont pu se mêler au grand courant de la tradition, mais celui-ci n'en est pas moins là incontestable, attesté par l'unité de la foi et l'unanimité des églises.

Le chapitre IIe nous met en présence des témoins d'une deuxième génération, successeurs immédiats des apôtres, de l'an 90 à 160. — La tradition se continue et se maintient, M. Choisy nous la fait suivre chez Ignace, chez l'auteur de l'épître à Barnabas, chez Polycarpe, Papias, Justin Martyr, Hermas, Clément de Rome. Il enrichit la discussion de citations très nombreuses, de rapprochements ingénieux. Il examine les attaques de la critique moderne contre l'autorité et l'authenticité des synoptiques et de saint Jean.

La troisième génération de témoins, de 160 à 240 fait l'objet du troisième chapitre. Ici nous passons en revue les écrits et ce que nous savons des Pères de cette époque : Hégésippe, Tatien, Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, et partout nous recueillons des témoignages de la persistance et de la solidité de la tradition.

Le quatrième et dernier chapitre est une vue d'ensemble sur l'état de la tradition apostolique à la fin du deuxième siècle, son unité au sujet de la personne, du ministère, de la vie, de la mort, et de la résurrection de Christ. Cette unité et cette continuité de la tradition sont affirmées par les textes qui la renferment, les monuments qui l'attestent et les dépositaires qui la gardent. Les textes sont les homologoumènes du Nouveau Testament et particulièrement les évangiles, conservés avec respect et un soin jaloux par les églises. Les monuments de la tradition sont : la foi unanime de l'église, telle qu'elle apparaît dans les écrits des Pères de cette époque et qu'elle fut résumée plus tard dans le symbole dit apostolique, et les formes et les actes du culte. La transformation du sabbat en dimanche, la place prépondérante donnée à la Pâque chrétienne, la sainte cène, la lecture de l'évangile et de l'épître, les hymnes dont on a des traces dans les épîtres et dans l'Apocalypse, les liturgies, entre autres la très belle liturgie de l'Eucharistie dite de saint Marc, que M. Choisy cite en entier et que l'on fait remonter à l'an 150, l'institution des évêques,

la conservation de leur nom et de leur ordre; tout cela vient confirmer l'existence et la continuité de la tradition et dut la maintenir pure. L'église a su en qui elle avait cru.

Nous laissons maintenant aux lecteurs du livre, sur lequel nous venons d'appeler l'attention, de juger si l'auteur est parvenu à son but. Il est trop au courant des questions théologiques pour croire avoir clos le débat. Mais en tout cas, c'est un champion vigoureux, maître de son terrain, armé de toutes pièces, et, ce qui est mieux encore, parfaitement au courant du fort et du faible de ses adversaires.

On ne le lira pas sans grand profit. Son travail est clair, par le plan, comme par le style; cependant sera-t-il jamais à la portée des plus humbles intelligences? L'auteur dit y avoir visé; en pareille matière, il était bien difficile qu'il réussît au gré de chacun. Il a réussi autant que le sujet le comportait. — Des notes très nombreuses complètent le travail de M. Choisy, nous assurent de l'étendue et de la variété de ses recherches, et au besoin fourniraient toute la littérature du sujet. L. Dd.

G. Volkmar. — La naissance de Jésus-Christ [1].

Cette brochure de vingt-huit pages où l'auteur prétend exposer le fait de la naissance de Jésus-Christ selon la Bible, acquiert de l'importance, malgré son peu d'étendue, parce qu'elle renferme une protestation contre une décision du conseil supérieur ecclésiastique de Berlin, et contre le langage du président du synode de l'église de Berne. On sait que le premier a condamné le pasteur Sydow à une censure pour avoir prêché contre la naissance surnaturelle de Jésus et que le second a donné son adhésion à cette mesure disciplinaire.

Le Dr Volkmar se plaint d'abord de l'intolérance des autorités ecclésiastiques de Berlin et de Berne, comme si elles avaient complétement méconnu le principe même de la Réforme, savoir la liberté d'examen. Mais il oublie que toute société formée en vue d'un but, et constituée selon certains principes et règlements, a le droit d'exiger que ses membres s'y conforment. Ils ont le droit, comme nos réformateurs, de se retirer de cette société dès qu'elle ne convient plus à leurs idées ou à leurs sentiments. C'est de ce droit que les dissidents actuels usent encore à leur gré et légitimement.

[1] *Die Herkunft Jesu Christi nach der Bibel selbst gegen Entstellungen bei neuern Kirchenbehörden in Berlin und Bern*, von Dr. Gustav Volkmar, Professor der Theologie in Zürich. — 1874. Broch. de 28 pag.

Quant au fond du débat, l'auteur, pour prouver que Jésus-Christ est fils, selon la chair, de Joseph et de Marie, et n'est devenu fils de Dieu que par le baptême du Saint-Esprit, en appelle uniquement au témoignage des écrivains sacrés, et ne fait valoir, ce dont nous le louons fort, aucun argument *a priori*. Il ne force point le sens du texte, mais il en tire des conséquences, à notre avis, exagérées.

Il pose comme incontestable que l'évangile de Marc est antérieur aux deux autres synoptiques qu'il prétend être du deuxième siècle, et à l'évangile de Jean.

Ayant ainsi relevé par cette antériorité la valeur du témoignage de Marc et les lettres de Paul, l'auteur établit que, ni l'un ni l'autre n'ayant parlé de la naissance miraculeuse de Jésus, ce silence est accablant pour les défenseurs de ce miracle. Mais la date de nos évangiles est elle si bien hors de doute, qu'on puisse reléguer les évangiles de Matthieu et de Luc au nombre des écrits de seconde ou troisième main? Et même quand cette preuve serait faite, ce silence de Marc est-il aussi concluant qu'on le prétend? Cet évangile, débutant par ces mots: *Evangile de Jésus-Christ, fils de Dieu*, ne donne-t-il pas à supposer quelque chose de merveilleux et de surnaturel dans l'origine de cet être divin dont la vie sera racontée? Ce prologue est ainsi en parfaite harmonie avec le récit des deux autres synoptiques.

Quant au silence de Paul, il aurait quelque valeur si l'apôtre avait écrit la vie du Sauveur, mais il n'y fait que de rares allusions. Peut-on exiger d'un écrivain dogmatique ce qui appartient à l'historien? Il lui suffit d'établir que Jésus-Christ est à la fois fils de Dieu et fils de l'homme; et il n'entre pas dans d'autres détails. D'ailleurs si, comme on a tout lieu de le croire, Luc, le compagnon de Paul, est bien l'auteur de l'évangile, n'est-on pas autorisé à dire que, pour Paul comme pour Luc, la naissance de Jésus est miraculeuse? Le parti que le Dr Volkmar veut tirer soit de ce que les parents de Jésus et ses concitoyens considèrent Jésus comme fils de Joseph, soit de ce que Philippe (Jean I, 46.) l'appelle de ce nom, ne me semble pas devoir être grand; car il est évident que Marie conservait ces choses dans son cœur et ne les divulguait pas.

A cela se réduit l'attaque de l'auteur contre la doctrine traditionnelle de la naissance du Christ. Matthieu un apôtre, Luc l'historien de l'évangile et des Actes, nous paraissent des autorités suffisantes pour la confirmer; d'autant plus qu'elle s'harmonise pleinement avec tout le contenu de nos saints livres. E. P.

E. DE MURALT — ESSAIS DE CHRONOGRAPHIE BYZANTINE [1].

Sous l'impulsion donnée par l'Académie impériale de Saint Pétersbourg, des études de chronographie ont été faites sur l'histoire byzantine comprise entre 395 et 1057. — Restaient les quatre siècles, que parcourt l'histoire du bas empire jusqu'à sa chute en 1453, période d'une chronologie très incertaine. « On connaît les rapports de la civilisation vieillissante du bas empire avec les peuples germaniques, arabes, slavons, et son influence sur eux, surtout au point de vue de la jurisprudence et de la religion. Il fallait donc éclairer ces rapports d'une lumière nouvelle, en ce qui concerne une chronologie demeurée jusqu'ici incertaine, et donner aux recherches futures des chronographes slavons, une base sûre, en rapprochant les historiens de Byzance. » C'est ce qu'a fait M. de Muralt, bibliothécaire de la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, dans un travail plein d'érudition, en réponse à un appel, fait en 1848, par l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

M. de Muralt ne se borne pas « à mettre en présence les historiens ou les documents slaves et byzantins ; ils sont trop pleins d'obscurités au point de vue chronologique. Aussi emprunte-t-il à l'Occident européen et aux Arabes, les données nécessaires à la sérieuse élaboration de son sujet. Il le fait même avec une telle abondance de développements, que son œuvre est un riche trésor, presque aussi utile à la littérature de l'Europe occidentale qu'à celle de l'Orient. »

« Les faits sont groupés, autant qu'il est possible, autour de dates certaines. » Quant aux faits non datés, le principe qui a présidé à leur *choix*, repose sur la marche graduelle de l'empire byzantin vers sa ruine, marche déterminée par le pouvoir illimité des Comnènes, des Anges, des Paléologues, par l'absence d'esprit féodal, et par la corruption d'une civilisation qui refuse toute alliance contre les envahissements de l'Islam.

« Les variantes sont marquées en passant. Les auteurs sont classés par rang d'ancienneté, de manière à mettre en évidence la source de leurs relations parfois divergentes et à faire ressortir les altérations successives d'une même source. »

Ce n'est pas un résumé, même très succinct, que nous désirons donnér de cet ouvrage, mais une simple idée qui réussira très mal à faire ressortir « le plan, la méthode rigoureuse, l'équité dans la trac-

[1] *Essais de chronographie byzantine 1057-1453*, par Ed. de Muralt. Ier vol. 1871. IIe vol. 1873.

tation des questions d'ordre civil, l'impartialité dans le tractation des questions religieuses, qui divisent l'Orient et l'Occident, » l'érudition enfin que l'honorable M. de Muralt a jetée comme à pleine main, dans ce travail qui se recommande par sa valeur à l'attention de tout lecteur sérieux et désireux d'acquérir des connaissances positives sur la chronologie byzantine.

Le patriarche Michel Cérulaire après avoir réussi à séparer l'église de l'Orient de celle d'Occident, abusa de la bienveillance de l'empereur et tomba victime de sa cupidité et de son orgueil. On l'exila lui et ses neveux à Proconnèse, où il mourut le 17 décembre 1058.

Malgré les tentatives du pape Etienne pour renouer la communion des deux églises, celles-ci restèrent séparées sous les successeurs de Michel. Manuel Comnène trancha de son autorité privée des questions dogmatiques, et les croisades ne firent qu'éloigner davantage les Grecs des Latins. L'empire latin de Constantinople, sous l'influence des papes, ne fut qu'une exploitation des églises grecques au profit de Rome.

En 1232, l'octogénaire empereur Jean de Brienne, négocie avec l'empereur de Nicée et son patriarche la réunion des deux églises. Son rival grec pensait par là empêcher le pape de secourir Constantinople. Il en agit de même, en 1247, par l'entremise de sa belle-sœur, la reine de Hongrie; aussi le pape en profite pour brouiller Vatatze et l'empereur Frédéric II. Le catholicos d'Arménie seul se soumet à Rome; et Vatatze lui-même se serait soumis au pape si celui-ci lui eût fait restituer Constantinople. Le pape, loin d'accepter la condition, prêche une croisade contre lui. Sous Théodore, fils et successeur de Jean, même tentative de la part du pape.

Michel Paléologue, l'ayant supplanté, fit des propositions de sommission au pape. (1266, 1268, 1272, 1274.)

Mais le schisme n'ayant pas été abjuré d'une manière formelle par l'empereur, la séparation s'accentue toujours davantage. Les Latins persécutent les moines du mont Athos, adversaires de l'union.

Innocent V alors envoya des frères prêcheurs à Paléologue, qui accepta les propositions et avec Jean XXI l'union se confirma. Mais le pape mort, les partisans de la séparation sortirent en foule de l'empire grec et le despote Jean d'Epire réunit, le 1er mai 1277, un concile qui anathématisa le pape, le patriarche et l'empereur. A son tour, le patriarche excommunia les adversaires de l'union, Nicéphore, Jean le bâtard; mais les généraux envoyés contre eux passèrent de leur côté.

En 1279, Veccus se vit obligé de se retirer à son tour, tandis que l'empereur déclarait ne plus vouloir payer les Latins que de belles paroles. Toutefois, lui et son fils adressèrent au pape de nouvelles lettres de protestation sans s'engager à rien; — ils conjurèrent les schismatiques de ne pas se prononcer contre les légats, et plusieurs se montrèrent plus traitables.

Néanmoins, le pape Martin IV excommunia Paléologue, à cause de ses complaisances pour Charles d'Anjou, qui préparait avec le secours de Venise une expédition contre l'empereur. Enfin, devenu mélancolique, irrité du résultat de sa politique, il se livra à des cruautés sans fin.

Son successeur Andronic se hâte d'abolir l'union, qui n'avait plus de but politique. — Veccus est remplacé par Grégoire et il n'est plus question d'union, qu'à Kaffa en Tauride, 1324, à Trébizonde, 1329, à Constantinople, 1333. — Andronic III rechercha l'alliance des Latins mais ne put s'entendre avec le pape.

Clément VI, après avoir pressé Jean Cantacuzène de se soumettre, profita de ce que les habitants de Philadelphie étaient menacés par les Turcs pour les engager à se joindre aux Latins.

Jean Paléologue, pressé par les Turcs, protesta dans une bulle d'or à Rome même de son adhésion à l'église romaine, 1369; — il lui réitéra, en 1370, son adhésion sous plusieurs conditions qui ne furent pas remplies par le pape, et le projet d'union échoua encore une fois. — Grégoire XI reprit les négociations entamées par Clément VI, mais sans plus de succès.

En 1422, Jean V accueillit favorablement le nonce et sembla disposé en faveur de l'union, espérant par là obtenir des secours contre les Turcs. Mais la Hongrie et Venise ayant offert du secours, l'empereur ne parut plus vouloir de l'union. — Vint ensuite la question du concile. Les pères ne le voulaient pas à Constantinople; ils envoyèrent même deux délégués au concile de Bâle. Enfin, après bien des pourparlers, le concile s'ouvrit à Ferrare le 8 janvier 1438; on décida les Grecs à reconnaître que la doctrine des Latins n'était pas dithéiste et ne différait pas de la leur; il fallait reconnaître aussi la suprématie papale. — Mais les Grecs ne voulurent pas souscrire et s'élevèrent contre Métrophane et le patriarche d'Alexandrie, chargés de soutenir le projet d'union; ils menacèrent même l'empereur de ne plus le mentionner dans les prières, s'il ne renonçait pas aux dogmes étrangers. En 1450, Grégoire fut remplacé par Athanase, qui s'éleva contre les *fraudes* du concile de Florence et le dernier empereur Constantin

craignant le fanatisme de ses adversaires, n'osa plus parler d'union. Tandis qu'Isidore célébrait la messe à Sainte-Sophie, en signe de réconciliation avec l'église romaine, George Scolaire tonnait contre l'union. Après la prise de Constantinople, le sultan le nomma patriarche, et lui accorda de grands priviléges.

C'est ainsi que se réalisa pour les Grecs leur désir de voir leur communion séparée de celle des Latins.

PHILOSOPHIE

Léon Walras. — Eléments d'économie politique pure[1].

Si la question de la méthode scientifique, autrement dit, du mode de raisonnement à employer pour atteindre la vérité dans chacune des branches de la connaissance humaine, est en réalité un des problèmes les plus importants de la philosophie, l'ouvrage dont on vient de lire le titre rentre éminemment dans le cadre de ce recueil ; car il s'offre peut-être moins, comme on va voir, aux observations de la critique par ses conclusions économiques que par la méthode adoptée pour les obtenir, méthode entièrement nouvelle et que des représentants accrédités de l'économie politique ont, il faut le dire, vivement contestée.

Cet ouvrage comprend trois sections respectivement consacrées aux matières suivantes : *Objet et divisions de l'économie politique et sociale ; — Théorie mathématique de l'échange*; — *Du numéraire et de la monnaie.*

La première section a le caractère général d'une introduction à l'étude de l'économie politique et sociale. L'auteur est amené, par l'insuffisance des définitions courantes, à y faire une esquisse rapide de la philosophie de la science en général, en vue d'arriver à la philosophie de l'économie politique et sociale en particulier. Il se range à cette opinion que toute science a pour objet un ensemble de faits, leurs rapports et leurs lois. Ainsi, pour différencier les sciences, il faut différencier les faits. Or, selon lui, tous les faits qui peuvent être

[1] *Eléments d'économie politique pure*, par Léon Walras, professeur d'économie politique à l'Académie de Lausanne. — 1 vol. in-8 de VIII et 208 pages. Lausanne, L. Corbaz et Cᵉ, 1874.

l'objet d'une science sont ou *naturels*, ou *industriels*, ou *moraux*. Et toutes les sciences sont ou sciences *pures*, ou sciences *appliquées*, ou sciences *morales*. D'ailleurs ce qu'on appelle la *richesse sociale* est le théâtre de trois séries ou groupes de faits : des faits de *valeur* et d'*échange* qui sont des fait naturels formant l'objet de l'*économie politique pure* ; des faits de *production* ou *multiplication de la richesse* qui sont des faits industriels formant l'objet de l'*économie politique appliquée* ; et des faits de *répartition de la richesse* qui sont des faits moraux formant l'objet de l'*économie sociale*. On trouvera dans les diverses leçons qui composent la première section du livre la justification de ces définitions et distinctions.

Ayant ainsi reconnu le fait de la valeur d'échange pour un fait naturel et, qui plus est, pour un fait physico-mathématique, l'auteur entreprend de faire la *théorie mathématique de l'échange*. C'est ce caractère physico-mathématique donné à l'économie politique pure qui a soulevé des objections au sein de l'Académie des sciences morales et politiques, à Paris, lorsque M. Walras y a exposé le principe de sa théorie. Mais peut-être les auteurs de ces objections n'ont-ils pas su se faire une idée exacte de ce que c'est que l'application des mathématiques aux sciences et spécialement à l'économie politique. Il ont paru croire que cette application ne pouvait avoir d'autre but que la substitution du calcul au mécanisme de la concurrence, en vue de la détermination des prix sur le marché. Ce n'est pas de cela du tout qu'il s'agit pour l'auteur de l'ouvrage que nous annonçons. A cet égard. une lecture attentive de cet ouvrage dissipera tous les doutes. Il est évident que ce que poursuit l'auteur, c'est exclusivement une expression mathématique de faits et de rapports qui sont des faits et des rapports de quantité, des faits et des rapports mathématiques ; c'est-à-dire, par conséquent, une œuvre d'analyse ou de théorie, et non pas du tout l'œuvre de calcul ou d'application qu'on a supposée. C'est là un point qu'il semble facile de faire comprendre.

Qu'on se figure deux axes perpendiculaires, un vertical et un horizontal. Que, sur le premier, on porte, à partir de l'origine, une longueur égale au nombre de verres de vin qu'un individu donné serait en état de boire en un jour s'il les avait à sa disposition ; on aura de la sorte l'*utilité d'extension* du vin pour cet individu. Mais tous ces verres de vin, depuis le premier jusqu'au dernier, ont des intensités d'utilité différentes et, on peut ajouter, décroissantes. Qu'on suppose ces intensités susceptibles de mesure, et qu'alors, en regard de chaque unité verticale, on mène, dans le sens horizontal, une longueur repré-

sentant l'*utilité d'intensité* correspondante. Qu'enfin, par les extrêmités de ces longueurs horizontales, on mène une courbe, on aura, dans cette courbe, une expression géométrique complète de l'utilité du vin pour l'individu dont il s'agit. Cet individu possédant, en réalité, un certain nombre de verres de vin, si l'on porte cette *quantité* sur l'axe vertical, et qu'on mène, par l'extrémité de cette longueur, une horizontale jusqu'à la rencontre de la courbe, on aura l'intensité du dernier besoin qui peut être satisfait, ou la *rareté*, par la longueur de cette horizontale ; on aura de plus la somme totale des besoins qui peuvent être satisfaits, ou l'*utilité effective*, par la surface comprise entre les deux axes, l'horizontale ci-dessus définie et la courbe. On aurait de même les raretés et les utilités effectives, pour le même individu, de toutes les marchandises par lui possédées. On aurait de même aussi les raretés et les utilités effectives des marchandises possédées par d'autres individus.

Autre exemple. Qu'on se figure encore deux axes perpendiculaires, un horizontal et un vertical. Que, sur le premier, on porte, à partir de l'origine, des longueurs égales aux divers *prix* possibles d'une marchandise en une autre. Et que, sur l'axe vertical, et sur des parallèles à cet axe, on porte des longueurs égales aux quantités respectives qu'un individu donné achètera de la première marchandise à chaque prix, ou la *demande effective*. Qu'enfin, par les extrémités de ces longueurs verticales, on mène une courbe, on aura dans cette courbe une expression géométrique rigoureuse des dispositions à l'enchère de l'individu en question à l'égard de la marchandise à acquérir. De la demande effective de la marchandise à acquérir, on déduirait aisément l'*offre effective* de la marchandise à cèder.

Ainsi s'établit l'expression mathématique de la quantité, de l'utilité du prix, de la demande, de l'offre des marchandises. Il est d'ailleurs évident que ce ne sont là que les éléments de la théorie ; la théorie elle-même reste à faire en entier. Mais les éléments, ou les faits, étant une fois exprimés mathématiquement, la théorie, ou l'ensemble des rapports de ces faits entre eux, peut et doit s'élaborer mathématiquement. Ainsi, on observera que tout échangeur cherche dans l'échange la plus grande satisfaction possible de ses besoins et que, par conséquent, un individu étant donné, avec ses courbes d'utilité et ses quantités possédées de diverses marchandises, les quantités qu'il demandera de certaines d'entre ces marchandises et qu'il offrira des autres, à des prix donnés, seront mathématiquement déterminées par la condition que la somme des surfaces d'utilité effective soit

maximum. Et ainsi, on obtiendra le rapport mathématique de la demande et de l'offre avec l'utilité et la quantité possédée. D'autre part, on observera que le marché est en état d'équilibre, en ce qui concerne une marchandise quelconque, lorsqu'il y a égalité de la demande et de l'offre effectives, et que, par conséquent, une marchandise étant donnée, avec ces conditions de demande et d'offre, le prix courant de cette marchandise sera déterminé mathématiquement par la condition que l'offre et la demande totales soient égales. Et, ainsi, on obtiendra le rapport mathématique du prix courant avec la demande et l'offre et, par suite, avec l'utilité et la quantité des marchandises. C'est dans l'ouvrage même de M. Walras qu'il faut chercher les conclusions économiques nettes et précises qu'il a tirées de cette méthode : la *définition analytique de l'échange*, la *loi d'établissement* et la *loi de variation des prix d'équilibre*, etc. Si l'importance de ces résultats et du procédé qui y conduit a été méconnue en France, elle a été, au contraire, parfaitement saisie ailleurs, notamment en Italie. « Tels sont, a dit M. le professeur Zanon, dans une lettre à M. le professeur Errera, insérée dans la *Rassegna di Agricoltura Industria e Commercio*, de Padoue, les principes de l'échange qu'établit mathématiquement l'auteur, et tel est, je crois, l'unique objet qu'il a eu en écrivant son mémoire. S'il s'y était proposé d'indiquer un procédé pour déterminer le prix d'équilibre, son travail n'aurait qu'une importance assez relative. Il aurait en réalité appliqué, comme à l'ordinaire, les premiers secours de la géométrie à l'expression de certains rapports empiriques, et, par cela même, cette détermination du prix ne serait qu'empirique, puisque les courbes de demande et d'offre n'ont pas d'*équation*. Leur dépendance en fait de la courbe d'utilité ne saurait-être rendue manifeste, par la raison que cette courbe est idéale et non réelle; et ainsi la moitié du travail, ou pour mieux dire la partie la plus féconde du mémoire, serait stérile. Mais si, au contraire, nous regardons au véritable objet de l'auteur qui est d'établir les principes que j'ai rapportés, je maintiens, en faisant à ces études une place à part parmi les autres recherches faites par des hommes distingués, que M. Walras a exécuté un travail qui porte vraiment l'empreinte de la nouveauté, et que, s'il continue à user de la même méthode dans le traité qu'il rédige, il élèvera l'économie politique au véritable rang d'une science. »

La troisième section traite, nous l'avons dit, *du numéraire et de la monnaie*. On y trouvera encore un curieux exemple d'application des mathématiques à l'économie politique pure dans la manière dont

l'auteur traite le problème de la valeur de la monnaie et montre comment, en définitive, cette valeur résulte à la fois de l'emploi des métaux précieux comme marchandise et de leur emploi comme instrument de circulation. Mais ici on s'avance de plus en plus sur un terrain spécial. Qu'il nous suffise d'avoir appelé l'attention du lecteur sur la question de méthode, c'est-à-dire sur l'emploi du langage et du raisonnement mathématiques en matière de valeur et d'échange.

Philippe Spiller[1]. — L'éthérisme.

Cette brochure de 64 pages est d'un astronome de Berlin. Elle fait partie de ces travaux, assez nombreux dans ce moment, par lesquels les Allemands cherchent à justifier les théories du matérialisme français du XVIIIe siècle, en appelant à leur aide les nouvelles découvertes des sciences positives.

Un naturaliste distingué de Berlin, Du Bois-Reymond, avait dit que la connaissance de la nature consiste à ramener les phénomènes à la mécanique des atomes, dans lesquels il voit des centres de forces indépendamment du temps. De là il conclut que l'essence de la nature et l'union de la matière et de la force demeureront éternellement pour nous un mystère.

Spiller maintient au contraire que les atomes sont absolument dépourvus de force, une espèce d'axiome des sciences naturelles qui ne peut servir à rien expliquer. La force, de son côté, est quelque chose d'insaisissable, d'incompréhensible en soi : il lui faut un porteur. Ce porteur n'est autre que l'éther. L'atomisme et le dynamisme ne sauraient expliquer la nature; il faut recourir à l'éthérisme. Les atomes sont absolument morts et dépourvus de force; la force primitive de l'univers se trouve exclusivement dans l'éther. Ce sont les vibrations de l'éther qui mettent en mouvement les atomes matériels que l'éther enveloppe; ces vibrations leur communiquent une force vivante, elles les mettent en position d'agir les uns sur les autres et d'exercer une action à distance.

Du Bois-Reymond avait également déclaré que la science ignore comment les phénomènes spirituels peuvent surgir des conditions matérielles. Grâce à l'action toute puissance de l'éther, qui, d'après Spiller, doit rendre compte des rapports de l'âme et du corps, ce

[1] *Das Naturerkennen nach seinen angeblichen und wirklichen Grenzen.* Untersuchungen von Philipp Spiller.

dernier voile serait en train d'être levé. L'éther expliquerait donc tout; l'hypothèse d'un esprit, d'un Dieu personnel serait supplantée par celle de l'éther et de ses vibrations qui suffiraient amplement à rendre compte de tous les phénomènes de l'univers.

Spiller prétend du reste ne pas être matérialiste, parce qu'il n'explique pas tout par un seul principe, la matière proprement dite, et qu'il a recours à un second facteur, l'éther, conçu d'une façon tellement subtile et ténue qu'il confine à l'esprit.

Faits divers.

Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Programme de l'année 1874.

Les directeurs, dans leur session précédente, avaient décerné une partie du prix à deux mémoires sur *les mouvements sociaux de notre époque* et avaient demandé aux auteurs la permission d'ouvrir les bulletins qui contiennent leur nom. Il s'est trouvé que le mémoire muni de l'épigraphe : *So ein Glied leidet*, u. s. w., a pour auteur M. W. Höchstetter, director der höheren Töchterschule zu Lahr (Baden) et le mémoire avec l'épigraphe: *die menschliche Dinge*, u. s. w., M. J. U. Oschwald, Dekan, Pfarrer zu Marthalen, canton Zurich, (Schweiz.) Ces deux mémoires viennent de quitter la presse et forment le sixième volume de la cinquième série des travaux de la société.

Dans leur session du 21 septembre 1874 et jours suivants, les directeurs ont prononcé sur les mémoires qui leur étaient parvenus avant le 15 décembre 1873 en réponse à quatre questions proposées en 1872. Il y en avait *huit*. Le neuvième, sur *le droit de l'homme à la liberté religieuse*, reçu également avant cette date, ne sera examiné que l'année suivante, après que le terme du 15 décembre 1874 sera expiré.

I. La question de l'*infaillibilité papale* a été l'objet de deux travaux.

Le premier en hollandais avec l'épigraphe: *consuetudinis magna vis est*, a rencontré un jugement unanimement très défavorable. Le style était négligé, le plan et la distribution très défectueux. L'auteur n'avait évidemment point de culture scientifique et manquait d'aptitude pour traiter son sujet. Il avait mal saisi l'idée de l'infaillibilité papale; il n'avait pas distingué l'histoire de ce dogme et celle du développement de la puissance papale et avait en conséquence mentionné un grand nombre de faits étrangers à la question. D'ailleurs l'indication

des suites présumables du Concile du Vatican était très insignifiante. Il ne pouvait donc être question d'un prix à décerner.

Le second mémoire en allemand avec l'épigraphe : *Einer ist euer Meister, Christus*, l'emportait sur le premier sous tous les rapports, à l'exception de celui de la concision. Cependant ce mémoire, au grand regret des juges, n'a pas pu entrer en considération, parce qu'il était incomplet. Il manquait à la troisième partie les quatre chapitres où l'auteur avait voulu traiter l'influence du jésuitisme, la transformation de l'infaillibilité papale en dogme et les suites de cette transformation. Désirant fournir à l'auteur l'occasion d'utiliser d'une autre manière son travail, les directeurs conclurent déjà dans leur assemblée du printemps d'annoncer par l'organe de la *Protestantische Kirchen Zeitung*, que l'auteur n'avait qu'à s'adresser au secrétaire pour ravoir son manuscrit. Il ne paraît pas que cet avis soit parvenu à sa connaissance ; c'est pourquoi on le réitère ici.

II. Trois mémoires ont répondu à la question de la *mission chrétienne*.

Le premier écrit en allemand avec l'épigraphe : ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν ne manquait pas de talent dans la composition, témoignait d'un vif intérêt pour l'œuvre missionnaire et renfermait plusieurs remarques importantes sur ce sujet. Mais l'examen du contenu a confirmé ce que la brièveté faisait prévoir : l'auteur ne s'était pas formé une idée sérieuse de sa tâche ; il n'avait fourni qu'une étude populaire au lieu d'une démonstration scientifique et n'avait pas répondu aux exigences du sujet. Tout en souhaitant la diffusion des idées de l'auteur, les directeurs ont dû lui refuser le prix.

Le même jugement fut porté sur le second mémoire écrit en hollandais avec l'épigraphe : *het koninkrijk der hemelen is gelijk aan zuurdeeg enz.* Les directeurs ont rendu hommage aux vastes lectures et à la vive sympathie pour la mission dont ce mémoire donnait les preuves. Ils y ont apprécié plusieurs détails historiques intéressants et quelques bonnes réflexions sur la méthode de la mission. Mais de grands défauts balançaient ces avantages. Les deux premiers chapitres n'étaient pas seulement à côté de la question, mais souffraient aussi d'une confusion d'idées. La suite renfermait d'ailleurs un grand nombre de considérations oiseuses. La conviction de l'auteur à l'égard de la destination du christianisme n'était pas scientifiquement établie. Enfin, on ne pouvait pas se rendre un compte clair du rapport qui existait entre les données historiques fournies par l'auteur et les vœux qu'il forme pour l'avenir de la mission. Ici encore, tout en

appréciant les intentions et les efforts de l'auteur, la direction n'a pas pu lui décerner le prix.

Le jugement qu'elle porta sur le troisième mémoire (allemand) avec l'épigraphe ; *Machet die Thore weit* (Ps. XXIV, 7) fut beaucoup plus favorable. Elle ne se dissimulait pas les objections fondées à faire contre ce travail. L'auteur était tombé çà et là dans des redites dues en partie au plan qu'il avait adopté. Sa critique de la mission moderne semblait trop sévère et manquer quelquefois d'équité. Il était étranger à tout ce qui s'était fait en Hollande pour les missions. On croyait, enfin, remarquer de la partialité dans ses vues sur la méthode de la mission. Mais malgré ces défauts, le mémoire offrait tant de qualités éminentes, tant de preuves péremptoires de talent, de connaissances, d'esprit scientifique et de vive sympathie pour le christianisme, tant d'observations aussi justes que belles, qu'il y aurait eu de l'injustice à refuser le prix à l'auteur, d'autant plus que les directeurs, après la lecture du travail, avaient acquis la conviction que l'écrivain serait prêt à tenir compte de leurs remarques en revoyant et en modifiant son ouvrage avant de le mettre sous presse.

En ouvrant le billet cacheté, on trouva le nom de M. Ernst Buss, Pfarrer zu Lenk (canton Bern, Schweiz).

III. La troisième des questions proposées en 1872 avait pour sujet *Une critique du pessimisme philosophique des derniers temps*. Elle a obtenu deux réponses.

La première (en allemand avec l'épigraphe : παντότε χαίρετε) se trouva être l'œuvre d'un homme très capable et plein de talents ; il connaissait à fond les écrits de Schopenhauer et de von Hartmann ; il avait relevé avec succès les vices et les lacunes de leur argumentation ; il avait su surtout réfuter les preuves empiriques alléguées en faveur de leur système. Il avait fourni d'ailleurs des considérations excellentes sur les causes et les dangers du pessimisme. Et pourtant ce travail ne pouvait pas satisfaire les juges. Sans parler de quelques objections de détail, il y avait un manque de clarté dans l'exposition et la critique des systèmes en question. L'auteur s'était représenté des lecteurs familiarisés avec ces systèmes et les objections qu'on leur a faites ; il en résulte qu'il avait supprimé ou légèrement touché ce qui méritait une exposition plus étendue. Il semblait aussi qu'entraîné de temps en temps par son zèle, l'auteur n'avait pas suffisamment apprécié le droit relatif d'une conception pessimiste du monde. Les directeurs étaient convaincus cependant que l'auteur trouverait moyen de rémédier à ces inconvénients. S'il consent à

revoir et à refondre son mémoire de telle sorte que les difficultés qu'on vient de signaler disparaissent, la direction est disposée à lui offrir la médaille en or ou sa valeur en argent (500 francs) et à insérer le mémoire dans la collection de ses œuvres. L'auteur, s'il le veut, n'a qu'à s'adresser au secrétaire.

La même invitation s'adresse à l'auteur du second mémoire (hollandais avec l'épigraphe : *de liefde hoopt alle dingen*). Les directeurs y ont trouvé beaucoup de bonnes et de belles choses : une forme agréable, une grande lucidité, une foule de réflexions aussi justes que frappantes. Mais pour n'avoir pas défini assez nettement le pessimisme philosophique, l'auteur s'était laissé aller à la tentation d'associer à MM. Schopenhauer et von Hartmann deux théologiens neerlandais dont le point de vue est tout à fait différent. Sa critique d'ailleurs n'était pas d'une justesse irréprochable et n'était pas complète. Toutefois les directeurs désirent que ce mémoire soit livré au public, du moment qu'il sera purgé des défauts qui viennent d'être signalés. Dans ce cas, on est disposé à offrir la médaille en argent avec 300 francs et à insérer le mémoire dans les œuvres de la Société.

IV. Enfin la direction a reçu une réponse allemande (ayant pour épigraphe Rom. VIII, 14, 15) à la question des *systèmes modernes de morale*. Ce travail étendu était le fruit de longues méditations. L'auteur avait, évidemment, réfléchi sérieusement sur la morale chrétienne et sa méthode scientifique. Mais il ne pouvait être question de couronner son travail. L'auteur avait présenté un écrit sans clarté et sans attrait pour le public au lieu d'un mémoire populaire. Au lieu de traiter des principaux systèmes modernes de morale, tant philosophiques que théologiques, il avait examiné quelques manuels et quelques ouvrages de morale chrétienne, publiés dans les dernières cinquante années par des théologiens allemands, pour la plupart protestants. Au lieu d'exposer leur valeur relative et leurs rapports avec le christianisme, il s'était borné à reproduire d'arides tables des matières, accompagnées de réflexions principalement relatives à la forme et à la distribution, d'ailleurs peu équitables et peu propres à faire apprécier le point de vue et la méthode de ces moralistes. Le mémoire n'a répondu sous aucun rapport aux intentions des juges. La question sera donc remise au concours.

V. Les questions mises ou remises au concours sont :

1° Un mémoire populaire, renfermant l'exposition des principaux systèmes de morale de notre époque, avec l'indication de leur valeur relative et de leurs rapports avec le christianisme.

2° Frappée des influences diverses auxquelles la génération naissante de nos jours est exposée, la direction demande :

Un manuel de pédagogie chrétienne élaboré scientifiquement et éclairci par les données de l'expérience.

3° Quels sont les bases et les résultats des essais qu'on a tentés jusqu'ici pour réunir les communions chrétiennes ? Et que faut-il en attendre pour l'avenir ?

Les réponses à ces questions doivent parvenir à la direction avant le 15 décembre 1875

Elle a reçu, avant le 15 juin 1874, *cinq* réponses à la question sur *la descendance de l'homme ; deux* en allemand avec les épigraphes : Δὸς μοι ποῦ στῶ, et *Lasset uns Menschen machen*, u. s. w.; *trois* en hollandais avec les épigraphes : *Als een nieuw en treffend feit*, enz.; *Eerst het natuurlyke*, enz.; *Unbegreiflich ist ihr Ursprung*, u. s. w. On prononcera sur ces mémoires dans la session du printemps de 1875.

Avant le 15 décembre 1874, on attend des réponses aux questions sur *le droit de l'homme à la liberté de conscience, sur la domination et le droit du confessionnalisme dans l'église réformée des Pays-Bas*, et sur *la destinée de la femme.*

Avant le 15 juin 1875, on en attend sur la question du *mouvement des vieux-catholiques.*

Le prix de chaque mémoire couronné est de 400 florins de Hollande (800 francs environ). S'ils le préfèrent, les lauréats peuvent recevoir la médaille en or dont la valeur se monte à 250 florins, avec 150 florins en argent, ou bien la médaille en argent avec un complément de 385 florins.

Chaque mémoire couronné est inséré dans les œuvres de la société et publié. L'attribution d'une partie du prix ne se fait pas sans le consentement de l'auteur. Elle n'est pas inséparable de l'insertion du mémoire dans les œuvres de la société.

Les mémoires, pour être admis au concours, doivent être écrits *distinctement* en hollandais, en latin, en français ou en allemand (caractère romain). A moins de nuire au sujet, la *concision* est une recommandation.

Les auteurs n'indiquent pas leurs noms, mais font accompagner leurs mémoires non signés et se terminant par une devise, d'un billet *cacheté* qui porte extérieurement la même devise et mentionne intérieurement le nom et le domicile de l'auteur. Ils envoient *franco* leurs mémoires au secrétaire de la société, M. *A. Kuenen*, docteur en théologie et professeur à Leide.

Il n'est pas permis aux auteurs de donner soit une édition non-

velle ou corrigée, soit une traduction de leurs mémoires, sans le consentement de la société.

Tout mémoire qui n'est pas publié par la société peut l'être par son auteur. Mais le manuscrit envoyé demeure la propriété de la société, à moins que celle-ci ne le cède à l'auteur sur sa demande.

Bibliographie.

Nous avons reçu deux ouvrages importants traitant de la grande question du jour. C'est d'abord la seconde édition de l'*Histoire du matérialisme*, de Lange, dont il a déjà été donné une analyse complète dans notre *Revue*. L'ouvrage s'est considérablement augmenté; il n'aura pas moins de trois volumes au lieu d'un seul. Nous signalerons plus tard les changements qui ont eu lieu.

Le second ouvrage, qui en est également à sa seconde édition, considérablement augmentée, est la *Psychologie* du professeur Ulrici de Halle. En attendant de pouvoir faire connaître les résultats de cet ouvrage capital, nous nous bornerons à signaler les paroles suivantes empruntées à la préface de la seconde édition :

« Je suis fier de voir que, jusqu'à présent, messieurs les matérialistes de confession et de profession ont, autant que j'ai pu m'en assurer, systématiquement ignoré mes écrits philosophiques. Je conclus de ce fait que, hors d'état de réfuter les arguments opposés à leur théorie, ils ont essayé de les étouffer par la conspiration du silence. Cet expédient n'ayant pas réussi, peut-être les attaques plus vives de la présente édition réussiront-elles à les faire sortir de leur réserve. Je l'espère et je le désire; je leur offre de nouveau mon *journal philosophique* comme champ de bataille. Il est grand temps, en effet, de voir aboutir cette controverse au sujet de l'existence de l'âme, question vitale aussi bien au point de vue théorique qu'au point de vue pratique. »

On le voit, cette grande question est vivement débattue en Allemagne; bien loin de battre en retraite, les adversaires du matérialisme prennent l'offensive. Il ne faudrait pas que chez nous les hommes qui se piquent de spiritualisme passassent à l'ennemi en tombant dans ce matérialisme pratique, le pire de tous, qui consiste à se laisser absorber par les intérêts au point de ne pas prêter attention aux écrivains qui sont à la brêche pour défendre la cause qu'on est soi-même censé embrasser. *La rédaction.*

TABLE DES MATIÈRES

Année 1874.

THÉOLOGIE

Pages

J.-F. Astié. De la culpabilité native 27

Id. Le problème christologique 161

Id. La situation théologique 321

H. Berthoud. Agar-Sina 606

A. Blauvelt. La crise théologique en Amérique 399

M. S. Hoekstra. L'évangile de la croix. (*Dr van Goens.*) 558

G. Lechler. Jean de Wicleff et les tentatives réformatrices antérieures à la réformation. (*A. Huc-Mazelet.*) 73

J.-J. van Oosterzee. Dogmatique chrétienne. (*J.-J.-P. Valeton.*) 96

O. Pfleiderer. La mort de Jésus-Christ et la prédestination d'après Paul. (*Dr van Goens.*) 262

H. Plitt. La théologie croyante est-elle un vrai savoir ? (*L. Durand.*) 282

F. Rambert. La dogmatique de H. Lang 583

A. Ritschl. La doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation. (*C. Martin.*) Suite 481

R. Rothe. Quelques aphorismes de Rothe. (*E. Geisendorf.*) Suite et fin... 129

BULLETIN

L. Cholsy. La tradition apostolique 620

O.-F. Fritzsché. Nouvelle édition des livres apocryphes et de quelques pseudépigraphes de l'Ancien Testament 149

Th. Heyse et C. de Tischendorf. — Nouvelle édition de l'Ancien Testament latin, d'après la version de Jérôme 153

E. Jaccard. Sermons 314

E. T. Kruyf. Histoire de l'anglo-catholicisme 310

E. de Muralt. Chronographie byzantine 625

Pages

F. Rambert. L'Ecriture, source de la dogmatique chrétienne 618

E. Spless. De l'étude des religions..... 474

G. Volkmar. La naissance de Jésus-Christ 623

W. Weiffenbach. La pensée de Jésus sur son retour..... 305

Thèses académiques 156, 315, 478

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Revues 480

FAITS DIVERS.

Programme de la société de la Haye, de l'année 1873 158

Id. id. id. 1874 633

PHILOSOPHIE

H. Brocher. Le chemin de la vérité, ou la méthode de la science et la méthode de la foi..... . 5

Id. La morale expérimentale et la méthode. — Première partie 365

J. Kaftan. Importance de la philosophie religieuse de Kant pour l'apologétique. (*J. F. Astié.*)..... 594

Renouvier et Pillon. La critique philosophique, politique, scientifique, littéraire 515

H. Ulrici. Dieu et l'homme. (*H. Brocher.*) — Second article 246

BULLETIN

P. Spiller. L'éthérisme..... 632

J. Volket. Le panthéisme et l'individualisme de Spinosa..... 320

L. Walras. Eléments d'économie politique.. 628

A. Weber. Histoire de la philosophie européenne 316

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Ouvrages reçus..... 638

BR
3
R4
année 7

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY